مقالاتِ حجۃ الاسلام

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہ

اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240)

جلد 14

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر آیۃ من آیات اللہ قاسم العلوم والخیرات
حجۃ الاسلام حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ

۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

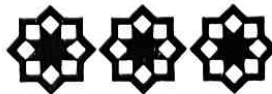
مرتب
قاری محمد اسحاق
(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارہ تالیفات اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

انوار النجوم

(اُردو ترجمہ قاسم العلوم)

اِجمالی فہرست

1	مکتوب سوم بنام مولوی فدا حسین صاحب	4
2	عکس مکتوب سوم	161
3	مکتوب چہارم بنام مولوی فدا حسین صاحب	207
4	عکس مکتوب چہارم	255
5	مکتوب پنجم بنام مولانا احمد حسن امروہوی	265
6	عکس مکتوب پنجم	367

مکتوب سوم بنام مولوی فدا حسین صاحب

تعارف مکتوب الیہ

مولوی فدا حسین صاحب کا اصلی وطن کہاں ہے یہ کسی صورت سے تحقیق میں نہ آسکا البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلکتے کے اطراف و جوانب کے رہنے والے تھے۔ وہ اس مکتوب کے روانہ کرنے سے پہلے میرٹھ میں حضرت قاسم العلوم سے پڑھ چکے ہیں اور پھر وطن واپس چلے گئے ہیں۔ چنانچہ قاسم العلوم اپنے دوسرے مکتوب بنام مولوی فدا حسین میں لکھتے ہیں:

”حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند“

یعنی ”احقر کی مشغولیت کا حال آپ خود دیکھ کر گئے ہیں“۔

دوسری دفعہ مولوی فدا حسین صاحب حدیث پڑھنے کے اِرادے سے میرٹھ آنا چاہتے ہیں۔ حضرت قاسم العلوم مکتوب میں لکھتے ہیں:

”شوق علم حدیث مبارک باد۔ (علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو۔)“

مولانا کو اتنے لمبے سفر پر حصول تعلیم کے لئے زحمت برداشت کرنے کے بجائے کلکتے میں اپنے استاد محدث سہارن پوری (متوفی ۱۲۹۷ھ) جن سے قاسم العلوم نے ابوداؤد شریف صحاح ستہ کی مشہور کتاب پڑھی تھی اور جوان ایام میں میرٹھ کے مشہور لال کرتی کے چمڑے کے تاجروں کی طرف سے کلکتہ میں وکیل تجارت تھے وہاں جانے اور ان سے پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں لکھتے ہیں:

”عالم آباد است غالباً در جوار اوشاں بسیاری از اھل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید بہ نسبت دھلی و اطراف آن(میرٹھ) از

انجا نزدیک باشد. بخدمت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت.''

ترجمہ:'' دنیا آباد ہے غالباً آپ کے آس پاس بہت سے اہل کمال ہوں گے۔ ورنہ کلکتہ، دہلی اور میرٹھ کی بہ نسبت وہاں سے زیادہ قریب ہے اس لئے مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں دوڑ جائیں۔''

حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام عذرات کے باوجود وہ دوبارہ میرٹھ آئے ہیں اور مولوی فدا حسین کا حضرت قاسم العلوم سے حدیث کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔

مکتوب کا تاریخی پس منظر

یہ مکتوب کس سال میں لکھا گیا اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ اپنے خطوط میں تاریخیں اور سال درج فرمایا کرتے تھے لیکن حیرت ہے کہ مولوی ممتاز علی صاحب نے مکتوبات کے ساتھ تاریخوں اور سالوں کو درخور اعتنا نہ سمجھا حالانکہ کسی کتاب یا مکتوب میں تاریخیں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ لیکن اتنا خط سے واضح ہے کہ ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد جب آپ میرٹھ کے مطبعوں میں تصحیح کتب کا شغل فرماتے تھے اور درس بھی دیتے تھے اسی زمانے کا یہ مکتوب ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت خود دوسرے مکتوبات بنام مولوی فدا حسین سے ملتا ہے اور تاریخ کا بھی۔ لکھتے ہیں:'' جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاداللہ فی کمالہ۔ کم ترین انام سراپا گناہ محمد قاسم پس ازعرض سلام مسنون می طرازو امروز ششم رمضان شریف بروز چهار شنبه نامۂ از شفیق به نشان میرٹھ رقم فرموده بودند دریں قصبه نانوته که مسقط الراس ایں نابکار است رسید و ممتون گروید''۔

اس تحریر سے واضح ہو گیا کہ دوسرا مکتوب ۶ رمضان المبارک (۱۲۸۳ھ) بروز بدھ نانوتہ میں لکھا گیا۔ البتہ سال معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی فدا حسین صاحب نے جو خط روانہ کیا تھا وہ میرٹھ کے پتے پر تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا منشی

ممتاز علی صاحب کے یہاں کام کرتے تھے یعنی مطبع میں۔

لہٰذا یہ مکتوب شوال کا معلوم ہوتا ہے اس مکتوب میں مکتوب الیہ کا نام بھی کہیں درج نہیں لیکن یقین سے کہا جاتا ہے کہ یہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے کیونکہ اصل مطبوعہ مکتوبات میں تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے اس لئے اس مکتوب میں علیحدہ نام نہیں لکھا گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مکتوب ایک ہی خط کے جواب میں ساتھ ساتھ لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک میں ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰه'' کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور اسی کے ضمن میں جدا کر کے یہ مکتوب لکھا گیا ہے۔ اس لئے مکتوب الیہ کا نام دوبارہ لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

خلاصۂ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب

مولوی فدا حسین صاحب نے ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کے متعلق حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کو اپنے لئے مجمل قرار دے کر لکھا ہے کہ مجھے شاہ صاحب کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر سے تسلی اور اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک آیت کی تفسیر تشنۂ تفصیل ہے۔ نیز انہوں نے شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تفسیر پر یہ بھی نکتہ چینی کی معلوم ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کا دعویٰ اور ہے اور دلیل اور ہے۔ یہ صورت حال حضرت مولانا کے جواب مکتوب سے معلوم ہوتی ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مولوی فدا حسین صاحب نے شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کی تفسیری عبارت اپنے خط میں تحریر نہیں کی اس لئے ہمیں یہ عبارت پیش کرنی پڑی۔

تفسیر آیت از شاہ عبدالعزیز صاحب

شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی سورۂ بقرہ میں ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اس وقت مطبع حیدری بمبئی کی تفسیر عزیزی مطبوعہ ۱۲۹۴ھ ہمارے پیش نظر ہے۔ بہر حال شاہ صاحب کی بعینہٖ تفسیری عبارت یہ ہے:

"مَا اُهِلَّ بِهٖ" یعنی و مگرآں جانور که آواز بر آورده شد و شهرت داده شد در حق آں جانور که " لِغَیْرِ اللّٰهِ "یعنی برائے غیر خدا است . خواه آں‌غیربت باشد یا روحی خبیث که بطریق بهوگ(بهوگ) که بنام او بدهند و خواه جنی مسلط برخانه یاسرائی که بدون دادن جانورازایذاء ئی سکنه آنجا دست بردارنشودیا توب را روانه کردن ندهدوخواه پیری یا پیغمبری رابایں‌وضع جانوری زنده مقرر کرده دهند که ایں همه حرام است و درحدیث صحیح دارد است که "ملعون من ذبح لغیر الله " یعنی هرکه بذبح جانور تقرب لغیر خدا نماید ملعون است خواه در وقت ذبح نام خدابگیردیانی زیراکه چوں‌شهرت داد که ایں جانور برائے فلانی است ذکر نام خدا وقت ذبح فائده نکرد. چه آں جانورمنسوب بآں غیر گشت و خبثی درو پیداگشت که زیاده از خبث مرداراست . زیراکه مرداربی ذکر نام خدا جان داده است و جان ایں جانور راازں، غیر قرارداده کشته اند و آں عین شرک است و هرگاه ایں خبث دردی سرایت کرد. دیگر بذکر نام خدا حلال نمیشود . مانند سگ و خوک که اگر بنام خداند بوح شوند حلال نمیگردند.

و کنه ایں مسئله آنست که جان را برائی غیر جان آفرین نیاز کردن درست نیست و ماکولات و مشروبات و دیگر اموال رانیز اگرچه ازراه تقرب لغیر الله دادن حرام و شرک است اما ثواب آں‌چیز هارا که عاید بدهنده میشد از آں غیر ساختن جائزاست . زیراکه انسان رامیرسد که ثواب عمل خود را بغیر خود به بخشد چنانچه میرسد که مال خود را بغیرخود بدهد و جان جانورمملوک

آدمی نیست تا اورا بکسی تواند بخشید و نیز دادن مال ازیں همت مستوجب ثواب است که آدمیاں بوی منتفع میشوند . وچوں مرده ها بعد از مفارقت ایں جهاں قابل انتفاع بعین مال نمانده اند طریق نفع رسانیدن آنها در شرع چنیں قراریافت که ثواب اموال را که بمستحقاں برسانند بآنها عاید سازند و چوں جان جانور اصلا قابل انتفاع آدمی نیست در زندگی پس از مردگی نیز قابل انتفاع اونباشد آری اضحیه از طرف مرده کردن در حدیث صحیح آمده است لیکن معنیش همیں است که دادن جان برای خدا ثوابی که دارد بآں مرده بخشیده شودنه آنکه ذبح برائی مرده کرده آید.

وبعضی جهال مسلمین دریں مقام کج فهمی می کنند و می گویند که گوشت را پخته بنام مردها دادن بلا شبه جائز است و مانیز ازذبح کردن جانور بنام مرده همیں‌قدر قصد مینمائم.

برای فهمیدن ایشاں یک نکته کافی است که بایشاں باید گفت که هر گاه شما ذبح کردن جانور بنام غیر خدانذر میکنید اگر عوض آں جانور گوشت بهماں مقدار خریده و پخته بفقراء خورانید در ذهن شماآں نذر ادامیشودیانی . اگر میشود راست میگویند که مقصود شما از ذبح غیر از گوشت خورانیدن برائی ثواب آں مرده نبود والا تقرب بذبح نذر او کرده آید و شرک صریح لازم می آید.

و در لفظ ایں آیت که در چهار جا از قرآن مجید وارد شده تامل باید کرد. که" مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ " فرموده اندنه "مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ " پس ذبح کردن بنام خدا همراه شهرت دادن و آواز برآوردن بآنکه فلانی گاوفلانی و بزفلانی میکند هیچ فائده نمیکند. و گوشت

آں جانور حلال نمیگردد . وَاُهِلَّ را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت و عرف است. هرگز اهلال در لغت عرب و عرف آں دیار وآں وقت به معنی ذبح نیامده در هیچ شعر و هیچ عبارت بلکه "اهلال" در لغت عرب به معنی بلند کردن آواز و شهرت دادن است . چنانچه اهلال. هلال. و اهلال طفل نو تولد و اهلال به معنی تلبیۂ حج وغیر ذلک مستعمل است. و اگر کسی بگوید که اَهْلَلْتُ لِلّٰهِ هرگز به معنی ذَ بَحَتُ لِلّٰهِ فهمیده نخواهد شد و نیز اگر اُهِلَّ را بر ذبح حمل کرده شود پس ذبح لغیر الله مراد خواهد شد ذبح باسم غیر الله ازکجا فهمیده شود تا مدعای ایں مردم حاصل شود پس دریں عبارت اهلال را به معنی ذبح گرفتن باز لغیر الله رابجائے باسم غیر الله ساختن قریب به تحریف کلام الٰهی میرسد.

"اجمع العلماء لوان مسلما ذبح ذبیحة و قصد بذبحها التقرب الی غیر الله صار مرتداً و ذبیحة ذبیحة مرتد انتهی."

و کافراں در جاهلیت دروقت برآمدن از خانه و در راه بنام بتاں آوازمیکردند و چوں بمکه مظعمه میرسیدند طواف خانۂ کعبه مینمودند ایں طواف ایشاں بخانۂ خدا هرگز ازیشاں مقبول نبود و لهٰذا حکم شدکه :" فَلَا تَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا "

پس دریں جا نیز چوں آواز برآوردند و شهرت دادند که ایں جانور ازفلانی است و بنام اوست برای او میکنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح کنانیدنداصلا موجب ترتب حلیت نگشت و سرش که نزد عوام طریق ذبح جانوربهر گونه که مقرراست متعین است برای رسانیدن جان جانوربرائے هر که منظور باشد. چنانچه "فاتحه" و "قل " و درود

خواندن طریق متعین است برای رسانیدن ماکولات و مشروبات بارواح خواه بقصد رسانیدن ثواب بآں ارواح نمایند یا بقصد تقرب و دفع شر و چاپلوسی و تملق، آری ذکر نام خدا بران جانور وقتی فائده میدهد که تقرب بغیر خدارااز دل دور کرده و خلاف آں شهرت و آواز، شهرت آواز دیگر دهند که ما ازیں کار برگشتیم.

آمدیم برآنکه دریں سوره لفظ "بِهٖ" را بر لفظ "لغیر اللّٰهِ " مقدم آوردند ودر سورۂ مائده و انعام و نحل موخر. وجهش آنست که اصل همیں است که "با" رامتصل فعل و مقدم بر متعاقات دیگر آرند زیراکه "با" دریں مقام برای تعدیۂ فعل است مانند "همزه و تصنیف پس حتی الامکان ملاصق فعل باشد.و ایں موضع اوّل قرآن است. دریں موضع برهماں اصل خود استعمال فرموده اندودر سورتهای دیگر آنچه محل انکار و مدار سرزنش است یعنی ذبح بقصد غیر الله مقدم آمده و لهذا در باقی سورتها جمله " فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ " را نیز موقوف داشته اند. زیراکه در اَوّل قرآن مسموع شده آمده است و ایں هرچهار چیز که مذکور شد یعنی (۱) مردار(۲)خون (۳)گوشت خوک و جانوری که برای غیر خدا مقرر کرده ذبح نمایند ازاں جنس است که بزجمیع فرقه ها در جمیع حالات حرام است و ازاں قبیل نیست که بر فرقۂ حرام باشد و برای دیگراں حلال مانند مال زکٰوة و صدقات یا در حالتی حرام باشد و در حالت دیگر حلال مانند و دوای گرم سمی مضر که بر محرور مزاجاں حرام است و چوں مزاج آنها برودت پیدا کند حلال میشود. آری در وقت ناچارگی خوردن ایں چیز ها باوجود حرمت معاف میگردد. (تفسر عزیزی سوره بقر جلد اَوّل از ص ۶۷۷ تا ۶۸۲)

مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

میگویم سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں هماں نیت غیر الله است و جه مداخلت آں دریں قضیه از اوراق سابقه همچو روز روشن گشت و اینکه در ذیل اسباب حرمت آں را ذکر نکرده اند قابل آں نیست که بر بناء آں تردد باید کرد. غصب و سرقه گوشت و جلاله بودن جانور نیز در عداد اسباب حرمت مذکور نیست. اندریں صورت جرمیکه بجانب شاه صاحب قدس الله اسراره عائد خواهد شد همیں قدر خواهد بود که آنچه از قسم مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نبود در بحث "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" در آوردند و آنچه ازیں قطار نبود دریں سِلک کشیدند مگر صدها مباحث که استطراداً در کلام مفسران دیرینه وهم دیگر مصنفان بادنی مناسبت مذکور می شوند همه از قسم جرائم معدود خواهد شد. تنها شاه صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست. بایں همه در تسمیه باوصاف هرجا اعتبار حال نمی باشد گاهی زمانۂ ماضی را دریں باب قدوه خود می نمایند و وقتی زمانۂ استقبال را مطمح نظر می گردانند... پس اگر شاه صاحب بلحاظ زمانۂ گزشته ایں قسم را که مادرپئے تحقیق آں هستیم فقط باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانه ماضی منجمله "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" شمردند اَوّل گناه نیست که ایں قدر شوربے جا از چار طرف برخاسته مگر آں که آرزدی تبرک شیخ سدو ایں همه جا بے جا گویانیده باشد". (مکتوب قاسمی)

اور ''مَا اُهِلَّ بِهٖ '' یعنی مگروہ جانور کہ جس پر آواز لگائی گئی ہو اور اس جانور کے حق میں شہرت کی گئی ہو کہ '''' لِغَيْرِ اللّٰهِ '' یعنی خدا کے سوا کسی اور کے لئے ہے خواہ وہ غیر بت ہو یا کوئی ناپاک رُوح ہو کہ بھوگ کے طریقے پر کہ اس کے نام پر دیتے

ہیں۔خواہ کسی گھر یا سرائے پر مسلط جن کے نام پر کہ وہ جانور دیئے بغیر اس گھر کے رہنے والوں کو ایذاء پہنچانے سے باز نہیں آتا ہے یا توپ کو چلنے نہیں دیتا اور خواہ کسی پیر یا پیغمبر کے لئے اس طریقے پر جانور مقرر کر کے دیں تو یہ سب طریقے حرام ہیں اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ''ملعون من ذبح لغیر اللّٰہ ''یعنی جو شخص جانور کے ذبح کرنے سے غیر خدا کا تقرب چاہے تو ملعون ہے خواہ ذبح کے وقت خدا کا نام لے یا نہ لے کیونکہ جب اس نے مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے لئے ہے تو خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت مفید نہیں کیونکہ وہ جانور اس غیر خدا کی طرف منسوب ہو گیا اور اس میں ناپاکی پیدا ہو گئی جو کہ مردہ جانور کی ناپاکی سے بھی زیادہ ہے کیونکہ مردار نے تو خدا کا نام لئے بغیر جان دی ہے اور اس جانور کی جان کو غیر خدا کے لئے نامزد کر کے مارا ہے اور وہ بالکل شرک ہے اور جب یہ گندگی اس جانور میں سرایت کر گئی تو پھر خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوگا جیسا کہ کتا اور خنزیر کہ اگر ان کو خدا کا نام لے کر ذبح کریں تو حلال نہیں ہو جاتے ہیں۔

اور اس مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ جان کو جان آفریں کے سوا نذر کرنا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی چیزوں اور دوسرے اَموال کو بھی تقرب کے طور پر غیر اللہ کو دینا حرام اور شرک ہے لیکن ان چیزوں کے ثواب کو جو کہ دینے والے کی طرف عائد ہوتے تھے دوسرے کی ملکیت میں دے دینا جائز ہے کیونکہ انسان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے عمل کا ثواب اپنے سوا کسی کو بخش دے۔اسی طرح یہ بھی اسے حق پہنچتا ہے کہ اپنا مال اپنے سوا کسی کو دے دے لیکن جانور کی جان انسان کی مملوک نہیں ہے کہ وہ کسی کو بخش سکے اور نیز اس طرح سے مال دے دینا ثواب کا باعث جس سے آدمی نفع حاصل کرتے ہیں اور جب مُردے اس جہان سے چلے جانے کے بعد اصل مال سے نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں رہے تو ان کو نفع پہنچانے کا طریقہ شریعت میں اس طرح قرار پایا کہ اَموال کو جو حق داروں کو دے دیتے ہیں ان کا ثواب مردوں کو بخش دیں اور چونکہ جانور

کی زندگی میں آدمی کے نفع حاصل کرنے کے بالکل قابل نہیں ہے تو مرنے کے بعد بھی انسان کے انتفاع کے قابل نہیں ہوتی۔ ہاں مردے کی طرف سے قربانی کرنا صحیح حدیث میں آیا ہے لیکن اس کا مطلب یہی ہے کہ خدا کے لئے جان دینے کا جو ثواب ہے وہ اس مردے کو بخش دیا جائے نہ یہ کہ ذبح ہی مردے کے لئے کیا جائے۔

اور بعض جاہل مسلمان اس موقع پر کج فہمی سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوشت کو پکا کر مردوں کے نام پر دینا بلا شبہ جائز ہے اور ہم بھی مردے کے نام پر جانور کے ذبح کرنے سے اتنا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔

ان کے سمجھانے کے لئے ایک نکتہ کافی ہے اور وہ یہ کہ ان سے کہنا چاہئے کہ جس وقت تم جانور کے ذبح کرنے کو غیر خدا کی نذر کرتے ہو۔ اگر اس جانور کے عوض اتنا ہی گوشت خرید کر اور پکا کر فقیروں کو کھلا دو تو اس صورت میں تمہارے ذہن میں وہ نذر ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اگر ہو جاتی ہے تو ٹھیک کہتے ہیں کہ تمہارا مقصد ذبح سے گوشت کھلانے کے سوا اس مردے کے ثواب کے لئے اور کچھ نہ تھا۔ ورنہ اگر ذبح کے ذریعہ تقرب کے طور پر اس کی نذر کیا جاتا ہے تو یہ صاف شرک لازم آتا ہے۔

اور اس آیت کے لفظ میں کہ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے، غور کرنا چاہئے کہ "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" فرمایا ہے نہ کہ "مَا ذُبِحَ بِاِسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ" پس اللہ کے نام کے ساتھ ذبح کرنا اور اس کے ساتھ شہرت کرنا اور آواز دے کر کہنا کہ فلاں کی فلاں گائے اور فلاں بکری فلاں کے نام کی ہے تو کوئی فائدہ نہیں دیتا اور اس جانور کا گوشت حلال نہیں ہوتا اور "اُهِلَّ" کو ذبح پر محمول کرنا لغت اور عرف کے خلاف ہے۔ اہلال عرب کی زبان اور اس دیار کے عرف میں اس وقت ذبح کے معنی میں نہیں آیا نہ کسی شعر میں اور نہ کسی عبارت میں۔ بلکہ "اہلال" عرب کی لغت میں آواز بلند کرنے اور شہرت دینے کے معنی میں آیا ہے۔ چنانچہ "اهلال هلال اور اهلال طفل" نومولود اور "اہلال" تلبیۂ حج وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے اور اگر کوئی کہے کہ "اَهْلَلْتُ لِلّٰهِ" ہرگز ذَبَحْتُ

لِلّٰہِ کے معنی میں نہیں سمجھا جائے گا اور نیز اگر اُہِلَّ کو ذبح پر محمول کیا جائے تو ذبح لغیر اللّٰہ مراد ہوگا ذبح باسم غیر اللہ کہاں سے سمجھا جائے تا کہ ان لوگوں کا مدعا حاصل ہو۔ پس اس عبارت میں ''اھلال'' کو ذبح کرنے کے معنی میں لینا، پھر لغیر اللّٰہ کو باسم غیر اللّٰہ کی جگہ کرنا کلام اللہ کو بدل ڈالنے کے قریب پہنچ جاتا ہے۔

نیشاپوری تفسیر میں کہتے ہیں:

''علماء کا اجماع ہے کہ اگر مسلمان نے کوئی ذبیحہ ذبح کیا اور اس کے ذبح کرنے سے غیر اللہ کی طرف تقرب کا اِرادہ کیا تو وہ مرتد ہوگیا اور اس کا ذبیحہ مرتد کا ذبیحہ ہوگا (یعنی حرام ہے)۔'' (ختم ہوا کلام نیشاپوری)

اور کافرین زمانۂ جاہلیت میں گھر سے نکلنے کے وقت اور راہ میں بتوں کے نام پر آواز دیا کرتے تھے اور جب مکہ معظمہ پہنچتے تھے تو خانۂ کعبہ کا طواف کرتے تھے۔ان کا یہ طواف خانۂ کعبہ میں ہرگز مقبول نہ تھا۔لہٰذا حکم ہوا کہ:

اپنے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی (کفار) نہ جائیں پس یہاں بھی جب پکار کر کہہ دیا اور مشہور کر دیا کہ فلاں کا یہ جانور ہے اور اس کے نام ہے اور اس کے لئے ہم ذبح کرتے ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام پر ذبح کرایا تو ہرگز ایسا کرنا حلال ہونے کا موجب نہیں ہوا اور اس کا راز یہ ہے کہ عوام کے نزدیک جانور کے ذبح کرنے کا طریقہ جس طرح بھی مقرر ہے تو جس کے لئے جان پہنچانی ہو اس کا طریقہ متعین ہے چنانچہ سورہ فاتحہ اور قل اور درود شریف کا پڑھنا متعین ہے، روحوں کو کھانے اور پینے کی چیزوں کے پہنچانے کے لئے خواہ ان رُوحوں کو ثواب پہنچانے کے اِرادے سے کریں یا تقرب اور شرارت کو دفع کرنے اور چاپلوسی اور خوشامد کے دفع کرنے کے اِرادے سے۔ ہاں خدا کے نام کا ذکر اس جانور پر اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ غیر خدا کے تقرب کو دل سے دور کر کے اور اس شہرت و آواز کے خلاف دوسری آواز اور شہرت دیں کہ اس کام سے ہم نے رجوع کر لیا۔

اب ہم اس بات پر آتے ہیں کہ اس سورۂ بقرہ میں ''بِہٖ'' کو ''لِغَیْرِ اللّٰہِ'' سے پہلے لائے ہیں اور سورۂ مائدہ اور انعام اور سورۂ نحل میں بعد میں لائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ با کو فعل کے متصل اور دوسرے متعلقات سے مقدم لائیں کیونکہ بَا اس مقام پر ہمزہ اور تضعیف کی طرح فعل کو متعدی بنانے کے لئے ہے۔

پس حتی الامکان فعل سے متصل ہوتی ہے اور یہ قرآن کریم میں پہلی جگہ ہے۔ اس جگہ میں ''با'' کو اسی اپنی اصل جگہ میں استعمال فرمایا ہے اور دوسری سورتوں میں جو کہ انکار اور سرزنش کی جگہ ہے یعنی غیر اللہ کے اِرادے سے ذبح کرنا تو وہاں پر مقدم آئی ہے لہٰذا باقی سورتوں میں جملہ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ کو بھی موقوف رکھا ہے کیونکہ قرآن کے اوّل حصے میں مسموع ہو کر آیا ہے اور یہ چاروں چیزیں کہ مذکور ہوئیں یعنی ''مردار، خون اور خنزیر کا گوشت'' اور وہ جانور جو غیر خدا کے لئے مقرر کر کے ذبح کریں اسی جنس سے ہیں کہ تمام فرقوں پر تمام حالات میں حرام ہیں اور اس قبیل سے نہیں ہیں کہ ایک گروہ پر تو حرام ہوں اور دوسروں کے لئے حلال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقات کا مال۔ یا ایک حالت میں تو حرام ہوں اور دوسری حالت میں حلال جیسا کہ زہریلی مضر دوا گرم جو کہ گرم مزاجوں پر حرام ہے اور جب ان کے مزاج میں برودت پیدا کرے تو حلال ہو جاتی ہے۔ ہاں حالت اضطرار میں حرمت کے باوجود ان چیزوں کا کھانا معاف ہو جاتا ہے۔ (فتح العزیز یا تفسیر عزیزی جلد اوّل، سورۂ بقرہ، ص ۷۷۹ تا ۷۸۲) مترجم

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہٗ نے ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی تفسیر میں نہایت مدلل اور مفصل جو کچھ لکھا ہے ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر شاہ صاحب اور دیگر مفسرین میں جو اختلاف ہے وہ صاف ظاہر ہے۔ عام مفسرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ جانور بھی حرام ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک آیت میں وہ جانور مراد ہے جس کو غیر اللہ کی نذر کے لئے مشہور کیا گیا یا پکار کر کہہ دیا گیا ہو

کہ مثلاً یہ شیخ سدو کا بکرا ہے۔ ایسا جانور خواہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر نیت کو بدل کر اللہ کی نذر کے لئے شہرت دیا گیا ہو تو پھر حلال ہو جائے گا۔ گویا عام مفسرین ''مَا اُهِلَّ'' کو ''مَا ذُبِحَ'' کے معنی میں بدل لیتے ہیں اور شاہ صاحب مَا اُعْلِنَ بِهٖ لغیر اللّٰہ نذرًا یعنی جو اللہ کے سوا کسی بات یا پیر یا پیغمبر کی نذر و نیاز کے لئے اعلان کیا گیا ہو۔ شاہ صاحب کی تفسیر میں کوئی اجمال نہیں نہ ہی یہ بات ہے کہ دعویٰ اور ہو اور دلیل کوئی اور ہو۔

بہر حال مفسرین اور شاہ صاحب کی تفسیر میں اختلاف ہے لیکن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں مفسرین کے تفسیری رجحانات میں مطابقت پیدا کی ہے اور فرمایا ہے کہ جو مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت جو لوگ جانور کو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں وہ بھی حرام ہے نیز اسی حرمت میں وہ جانور بھی آ جاتا ہے جس کو غیر اللہ کے لئے نذر و نیاز کے طور پر پکار کر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمایا ہے گویا جانوروں کی حرمت میں یہ دونوں صورتیں شامل ہیں۔ لہٰذا زمانے کے حالات کے ساتھ ساتھ جانوروں کے حرام ہونے کی مختلف صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ لکھ کر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں ان کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اِس کی بناء پر تردّد کرنا چاہئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہٗ کے اُوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی قسم سے نہ تھا وہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس فہرست میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا

مگر سینکڑوں مباحث ضمنی طور پر پرانے اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنی تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔

اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے ان سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیشِ نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کرلیا ہے۔

پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گزشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے لحاظ سے منجملہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' شمار کیا تو یہ اوّل گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اُٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جا و بے جا باتیں کہلائی ہوں گی۔

غرض یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا فیصلہ جو شاہ صاحب کی ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی تفسیر کے بارے میں ہے وہ آپ کے سامنے مزید برآں، ہم مقدمہ میں بھی اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔ (مترجم)

مکتوب سوم بنام مولوی فدا حسین صاحب

در تحقیق

"مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ"

وایضاح معنی قید عندالذبح کہ اکثر مفسراں افزودہ اند

"مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ" کی تحقیق اور عند الذبح (ذبح کے وقت) کی قید کے معنی کی وضاحت جو کہ اکثر مفسروں نے زیادہ کی ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ .
کمترین انام سراپا گناہ محمد قاسم پس ازعرض سلام مسنون می طرازد.
امروز ششم رمضان شریف روز چہار شنبہ ناسہ آں شفیق کہ بہ نشان میرٹھ(یو. پی) رقم فرمودہ بودند دریں قصبہ نانوتہ نام کہ مسقط ایں نابکار است رسید و ممنون گردانید.
شوق علم حدیث مبارک باد مگر ایں قدر مسافت طویلہ قطع کردن آں ہم پیش ایں ہیچمداں رسیدن قرین مصلحت نیست. عالم آباد است غالباً در جوار اوشاں بسیاری از اہل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید بنسبت دھلی و اطراف آں ازانجا نزدیک باشد. بخدمت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت اوستادی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت کہ بھر طور کفش برداری اوشاں از منت نھی برسر احقر درحق اوشاں بھتر است. بالأ ایں ھمہ حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند. از ھمہ مقدم کار مطبع است و بازوقت قلیل کہ باقی میماندہ پارہ بھر اشغال وتجویز، کردنی است آنچہ باقی ماند بھر اسباق قدیماں ھم کافی نیست تا بہ سبق نوچہ رسد. مگر ھاں اگر مجرد قصد تحصیل مکنون خاطربود سبقی جداگانہ میسر آید یا معیت دیگراں باشد آں وقت تکلیف فرمائی

اگرچه بجائے خود نیست چنداں مضائقه هم ندارد.

باقی مانده جواب مسئله "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

پس ازانکه شاد هدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاه عبدالعزیز قدس الله اسراره سرمایهٔ تسکین نشد من چه امیددارم که تقریر پریشان من خار از دل خواهد برآورد.

علاوه برایں دریں ویرانه کتب متداوله هم میسر نمی آیند تفسیر عزیزی کجا تا معلوم شود که حضرت چه رقم فرموده اندوکدام قضیه ازاں تقریر اجمالی است که بوجه اجمال هنوز دروں مشککیں نه نشسته واینکه تقریب اوشاںنا تمام باشد یا دلیل دیگر و مدعاء دگرمن وتوهمه میدانند که از امثال همچو اهل کمال متصور نیست. بایں همه شبهات اهل علم از تقریر هیچمداناں مرتفع شدن معلوم و جاهلاں را سواء متبوعاں خود سخن دیگر بگوش نمی نشیند. آری پاس خاطر آں شفیق هم عزیز است و باز اندیشهٔ تعنت هم بمیان نیست نظر بریں اگر یک دو سخن ریخته شود مضائقه ندارد. فقط اگر وهمی سد راه است همیں است که مقابله بادیگراں باشد و اوشاں سخن خود را پرورده، وبدیں وجه درپی اعتراض ورد وقدح شوند.، خیر هرچه بادا باد، هرچه بدل میریزند بریں صفحه میگذارم. اگر راست آید ازانطرف است ورنه من خود بر هیچمدانی و نادانی خود گواهم.

مقدمات وتمہیدات

اوّل بطور مقدمه و تمهید چند مقدمه بنام خدا عرض میکنم. پس ازاں تفریح مطلب کرده خواهد شد.

تمہید اوّل

اَوّلین سخن که عرض کردنی است این است که تغیر حکم سابق بهر نهج که باشد نسخ اوست عام است که تبدیل تحریم به تحلیل کرده باشند یا تبدیل تحلیل به تحریم، تخصیص بعد تعمیم بود یا تعمیم بعد تخصیص.

تمہید دوم

دوم اینکه نسخ از قسم که باشد درمیان ناسخ و منسوخ مماثلة کم از کم ضرور است. "مَا نَنۡسَخۡ مِنۡ اٰیَةٍ اَوۡ نُنۡسِهَانَاۡتِ بِخَیۡرٍ مِّنۡهَا اَوۡمِثۡلِهَا"

تمہید سوم

سوم اینکه بشر هر که باشد نسخ احکام خدا وندی نتوان کرد.

"اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰهِ"

تمہید چہارم

چهارم اینکه باحادیث احاد نسخ آیات و دیگر نصوص قطعیه مثل متواترات اعتقاد نتوان کرد که حکم قطعی به کمترازان و یقینی بفروتر ازان مرتفع نشود. و همیں است که

"الیقین لا یزول بالشک" (مقوله)

منجمله مسلمات است .بسیاری از احکام فقهیه مبنی برآں خواهند یافت

تمہید پنجم

پنجم آنکه در افعال اختیاریه دو پهلو است.

(۱) یکی پهلونیت که از احوال وافعال قلبی است.

(۲) دوم حرکت ظاهری که از احوال جسمی است. بازهریک

اثری جداگانه دارد. و اگر نیت اَوّل متبدل شد و فعل همان است که بود آثار نیت متبدل خواهند شد اما آثار فعل همان سان بجائی خود خواهند ماند. و اگر نیت بجائی خود است اما فعلی دگر است. آثار نیت بدستور بکار خود باشند. آری آثار فعلی رنگ دگر خواهند گرفت مثلاً اگر شخصی تیری نظر همه آهو بطرفی حواله کرد و از اتفاقات تقدیر بے گناهی مومنی همه سر راه تیر آمد اندریں صورت هم تیر دل و جگه آں بیچاره را پاره پاره خواهد دوخت. و اگرخود تیرا فگن بقصد قتل آنکس تیر را رواں کرده برنشانه بنشست اندریں صورت نیز جاں او همچو تیر روانه خواهد شد.

غرض آثار فعلی در بهر دو صورت متحد اند . امام احکام و آثارنیت فعل اَوّل با احکام و آثار نیت فعل ثانی نسبتی ندارد. در صورت اولیٰ نه اندیشه قود. (قود قصاص کو کہتے ہیں۔مترجم)

جانگزا است و نه خوف عقاب هوش ربا. اگر هست اندیشۂ دیت است. و آں هم بر عاقله و در صورت ثانیه جان عوض جان میرود. و عذاب دراز و غضب و لعنت خدا وندی و عذاب عظیم پاداش ایں عصیاں میگردد. و اگر فرض کنیم یکی به نیت قتل یکی را شمشیر برسر حواله کرد و یکی را نشانه سنان گردانید یازهراب مثلاً نوشانید یا سنگی گراں برسر افگند دریں جمله صور بوجه وحدت نیت عواقب اخروی برابر یکد یگرخواهند آمد. اما تفاوتی که در آثار فعلی ست همچو تفاوت زمین و آسمان نمایاں است. کیفیت تکلیف هر نوع قتل جد او انداز زخم هر فعل جدا. بالجمله در تفاوت آثار هر دو پهلو گنجائش کلام نیست. و آنچه فرموده اند.

"انما الاعمال بالنیات (حدیث)

یادر نکاح و طلاق و عتاق صریح آثار نیت یکسر مفقود می نمایند.
مخالف ایں قول نیست . تفسیر جملہ
" انما الاعمال " بجملہ لا حقہ و "انما لکل امرأ ما نویٰ" (حدیث)

فرمودہ اند

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاداللہ فی کمالہ

کمترین مخلوق سراپا گناہ محمد قاسم سلام مسنون عرض کرنے کے بعد لکھتا ہے:

آج رمضان المبارک کی چھ تاریخ کو بدھ کے روز آں شفیق کا مکتوب جو کہ آپ نے میرٹھ کے پتے پر تحریر فرمایا تھا۔ اس نانوتہ نام کے قصبے میں جو اس نابکار کی جائے پیدائش ہے پہنچا اور ممنون کیا۔

علم حدیث (حاصل کرنے) کا شوق مبارک ہو مگر اس قدر دُور دراز کا فاصلہ طے کرنا اور وہ بھی مجھ ناچیز کے پاس پہنچنے کے لئے مصلحت نہیں معلوم ہوتا۔ (پڑھانے والوں سے) دنیا آباد ہے غالباً آپ کے اطراف و جوانب میں بہت سے باکمال عالم ہوں گے ورنہ دہلی اور اس کے آس پاس کی بنسبت وہاں سے کلکتہ شاید زیادہ نزدیک ہوگا مخدوم العلماء اور مطاع الفضلاء میرے استاد حضرت مولوی احمد علی صاحب

❊ حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارن پوری محشی بخاری شریف تقریباً ۱۲۲۵ھ مطابق ۱۸۰۸ء سہارن پور میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ لطف اللہ تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ بعد ازاں مولانا سعادت علی صاحب فقیہ سہارن پور سے عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں دہلی میں تمام کتب درسیہ بالخصوص مولانا مملوک علی نانوتوی اور مولانا وجیہ الدین سہارنپوری سے پڑھیں۔ حدیث کی کتابیں شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی سے مکہ مکرمہ میں پڑھیں۔ حج سے واپسی پر تجارت میں مصروف ہوئے۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے جب یہ مکتوب مولوی فدا حسین کو لکھا ہے۔ اس زمانے میں مولانا احمد علی صاحب کلکتے میں بسلسلہ تجارت تشریف

فرماتے تھے۔ ۱۸۵۷ء میں اور اس سے پہلے آپ کا دہلی میں مطبع احمدی تھا جو جنگ آزادی میں تباہ ہوگیا۔ بعدازاں مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور میں حدیث پڑھاتے رہے۔ تمام عمر درس حدیث اور طباعت کتب احادیث لکھنے میں گزاری۔ بخاری شریف کا نہایت عمدہ حاشیہ لکھا۔ فالج میں مبتلا ہوکر ۶ جمادی الاوّل ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۷ اپریل ۱۸۸۰ء بروز ہفتہ انتقال ہوا اور سہارن پور میں ہی دفن ہوئے۔ (نزہۃ الخواطر وسوانح قاسمی از مولانا محمد یعقوب صاحب ص ۲۶)﴾

(محدث سہارن پوری) (وارد حال کلکتہ) کے پاس جانے میں سعی کیجئے کہ مجھ پر کرم فرمائی کی بجائے ان کی کفش برداری بہرحال آپ کے لئے بہتر ہے۔ مزید براں احقر کی مصروفیت کی صورت آپ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر کے گئے ہیں۔ (میرے لئے) تمام کاموں سے مقدم مطبع ﴿۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مطبع مجتبائی میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے یہاں تصحیح کتب کا کام کرتے تھے۔ اسی دوران میں مطبع ہاشمی میرٹھ میں بھی کام کیا۔ یہ خط اسی اثناء کا ہے۔ مترجم﴾ کی ڈیوٹی ہے اور پھر تھوڑا سا وقت جو بچتا ہے اس کا کچھ حصہ ذاتی کاموں کے لئے تجویز کر رکھا ہے۔ اس پر بھی جو باقی بچتا ہے وہ پرانے طلباء کیلئے کافی نہیں ہے۔ نئے طلبہ کے لئے تو کیا ہوگا۔ ہاں اگر صرف علم حاصل کرنے کا اِرادہ دِل میں ہے (اور کسی خاص کتاب کا نہیں) تو پھر تنہا پڑھنا میسر ہوسکے یا دوسروں کے ساتھ مل کر تو اس وقت بھی اگرچہ آپ کا تکلیف کرنا مناسب نہیں، لیکن چنداں مضائقہ بھی نہیں ہے۔

رہا (حسب ذیل مسئلہ) ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' ﴿یہ آیت پارہ نمبر ۶، سورۃ المائدہ، آیت نمبر ۳، پہلا رکوع، اور سورہ بقرہ میں بھی ہے۔ مترجم﴾

کا جواب (تو سنئے) جبکہ خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز ﴿شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے فرزند ارجمند، علم وفضل میں یکتائے روزگار تھے۔ فن فقہ وحدیث وتفسیر ومناظرہ میں ان کی نظیر مشکل ہے۔ حاضر جوابی میں ان کا ثانی اس دور میں نظر نہیں آتا۔ انہوں نے قرآن کریم کے بعض پاروں کی تفسیر کی ہے

جس کا نام تفسیر عزیزی یا فتح العزیز ہے۔ اسی میں ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی تفسیر امتیازی شان رکھتی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد محترم شاہ ولی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت اور ان کے اقتدار کے باقی رکھنے میں پوری جدوجہد کی، آپ ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم ﴾

صاحب (دہلوی) قدس اللہ اسرارہ کے ہدایت بنیاد جواب سے آپ کی تسلی نہ ہوئی تو میں کیا توقع کرسکتا ہوں کہ میری ﴿معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے اہل علم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تحقیقی مسائل کو اس دور میں فیصلہ کن اور اطمینان بخش تصور کرتے تھے اور جہاں کوئی مسئلہ علماء کو پیش آتا مولانا ہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مترجم﴾ پریشان تحریر آپ کے دل سے خلجان دُور کردے گی۔

علاوہ ازیں اس ویرانے میں رائج کتابیں بھی میسر نہیں آتی ہیں تفسیر عزیزی (از شاہ عبدالعزیز صاحب) کہاں نامعلوم ہو کہ حضرت نے کیا تحریر فرمایا ہے اور ان کی تقریر کا کون سا قضیہ مفصل نہیں ہے جو کہ مجمل ہونے کی وجہ سے ابھی تک شک کرنے والوں کے دِلوں میں نہ بیٹھ پایا۔ اور یہ بات کہ ان کی تقریر کا کوئی پہلو ناتمام ہو یا دلیل اور ہو اور دعویٰ اور، ان جیسے کامل عالم سے جیسا کہ آپ اور میں سب جانتے ہیں تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ ان سب باتوں کے باوجود اہل علم کے شبہات کا مجھ جیسے ناچیز سے دور ہونا معلوم اور جاہلوں کے کانوں کو اپنے عقیدت مندوں کے سوا اور کسی کی بات بھلی نہیں لگتی۔ ہاں تو آپ جیسے مہربان کی دل جوئی عزیز ہے اور پھر آپ سے جھگڑے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔ اس بناء پر ایک دو باتیں اگر لکھ ماروں تو مضائقہ نہیں ہے۔ صرف اگر کوئی وہم سدراہ ہوا کرتا ہے تو جب بھی جبکہ غیروں سے مقابلہ ہو اور وہ اپنی بات پر اَڑ جائیں، اور اس وجہ سے اعتراض اور بحث ومباحثہ کے پیچھے پڑ جائیں۔ خیر جو کچھ بھی غیب ﴿اس لفظ غیب سے دیگر خطوط کی طرح اس خط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کے دل پر اس قسم کے مسائل کا حل غیبی طور پر من جانب اللہ القا ہوتا تھا۔ مترجم﴾ سے وہ میرے

دل میں جو کچھ القاء کریں گے میں اس صفحہ پر لکھ دوں گا۔ اگر ٹھیک نکلے تو ان کی طرف سمجھئے ورنہ بصورت غلط) مجھے اپنی بے بضاعتی اور نادانی کا اقرار ہے۔

مقدمے اور تمہیدیں

اوّل تمہید کے طور پر چند مقدمات خدا کے نام پر پیش کرتا ہوں۔ بعد ازاں مطلب کی بات پیش کی جائے گی۔

پہلا مقدمہ

سب سے پہلی بات جو عرض کرنے کے قابل ہے یہ ہے کہ پہلے دیئے گئے حکم کو بدلنا خواہ وہ بدلنا کسی طریقے سے بھی ہو پہلے حکم کا منسوخ کرنا ہے۔ عام اس سے کہ حرام کو حلال کے حکم میں بدلا ہو یا حلال کو حرام کے حکم میں یا حکم عام کے بعد اس میں تخصیص کر کے یا تخصیص کے بعد اس کو عام کر کے بدلا گیا ہو (نسخ کہلائے گا)

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ نسخ خواہ کسی قسم کا ہو ہر نسخ کے بارے میں ناسخ حکم اور منسوخ حکم کے درمیان کم سے کم کوئی مماثلت ضروری ہے۔ ’’ہم منسوخ نہیں کرتے کسی آیت کو یا اس کو نہیں بھلاتے مگر اس سے بہتر یا اس جیسی اور آیت بھیجتے ہیں‘‘۔

تیسرا مقدمہ

تیسری بات یہ ہے جو بشر بھی ہو وہ احکام خداوندی کو منسوخ نہیں کر سکتا (کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں): ’’نہیں چلتا ہے حکم کسی کا سوائے اللہ کے‘‘

چوتھا مقدمہ

چوتھی بات یہ ہے کہ احاد ﴿احاد۔ وہ حدیثیں ہوتی ہیں جن کا طریقہ اسناد واحد ہو اور دوسرے طریقوں سے اس کی تائید نہ ہو اور شہرت اور تواتر کا درجہ نہ رکھتی ہوں۔ مترجم﴾

حدیثوں سے قرآن کی آیات یا یقینی نصوص ﴿قرآن کریم یا حدیث کے صریح اور واضح حکم کو نص کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ مثلاً متواتر ﴿حدیث متواتر وہ حدیث ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی بہ کثرت ہوں اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے۔ مترجم (مقدمہ مظاہر حق جلد اوّل﴾ احادیث کا اعتقاد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ قطعی حکم (قرآنی یا حدیث متواتر) اس سے کم درجے یا اس سے کم درجے کے یقینی حکم سے منسوخ نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ (بقول علماء) ''یقین شک سے دُور نہیں ہوسکتا ہے''۔ مسلمات میں سے ہے۔ آپ بہت سے فقہ کے احکام اسی اُصول پر مبنی پائیں گے۔

پانچواں مقدمہ

پانچویں بات یہ ہے جو فعل اختیاری ہو اس کے دو پہلو ہوتے ہیں۔

(۱) ایک نیت کا پہلو جو دل کے حالات اور افعال میں سے ہے۔

(۲) دوسرا پہلو ظاہری حرکت کا ہے جو جسمی احوال میں سے ہے۔ پھر دونوں قلبی اور جسمانی پہلو علیحدہ علیحدہ اثر رکھتے ہیں اور اگر پہلی ﴿مثلاً پہلے ریا کاری کے لئے نماز شروع کرنے کا ارادہ کیا لیکن پھر نیت کو بدل کر خلوص سے عبادت کرنے کی نیت کر لی تو پہلی نیت باطل ہو جائے گی۔ مترجم﴾ نیت بدل لی درانحالیکہ فعل وہی ہے جو کہ تھا تو نیت کے احکام بھی بدل جائیں گے لیکن فعل ﴿مثلاً نماز خلوص کی ہو یا ریاء کی نماز کا عمل اپنی جگہ رہے گا۔ مترجم﴾ کے آثار اسی طرح اپنی جگہ باقی رہیں گے اور اگر نیت اپنی جگہ ہے لیکن فعل دوسرا ہے تو اس صورت میں نیت کے آثار بدستور اپنا کام کریں گے ہاں فعل کے اثرات دوسری صورت اختیار کر لیں گے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہرن دیکھ کر ایک طرف کو تیر مارا اور تقدیر سے ایک بے گناہ مؤمن تیر کے نشانے پر آ گیا تو ظاہر ہے کہ اس حالت میں تیر اس بے چارے کے دل اور جگر کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے گا لیکن اگر تیر پھینکنے والے نے جان کر اس کو قتل کرنے کے لئے تیر مارا اور نشانے پر لگا تو اس صورت میں بھی تیر کی طرح اس کی جان روانہ ہو جائے گی۔

غرض تیر مارنے کا کام دونوں صورتوں (قصداً اور غیر قصد) میں یکساں ہے لیکن پہلے فعل کی نیت کے آثار اور احکام فعل ثانی (قصداً مارنے) کے نتائج اور احکام کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ پہلی شکل بلا قصد تیر لگ جانے میں نہ جان لیوا قصاص کا اندیشہ ہے اور نہ ہوش ربا سزا کا خوف۔ اگر ہے تو صرف خون بہا ﴿دیت جس کا ترجمہ فارسی میں خون بہا ہے یعنی جان کے معاوضے میں قتل کی جگہ مالی معاوضہ دیا جانا دیت کہلاتا ہے۔ بشرطیکہ ورثاء راضی ہوں۔ مترجم﴾ کا ڈر ہے۔ اور وہ بھی عقل مند پر (پاگل پر نہیں) لیکن دوسری صورت جان کر تیر مارنے کے بدلے جان جاتی ہے اور لمبا عذاب اور خدا کی پھٹکار اور عذاب عظیم اس گناہ کی پاداش ہوتی ہے۔ اور اگر فرض کرلیں کہ ایک شخص نے قتل کے اِرادے سے کسی کے سر پر تلوار دے ماری اور کسی کو بھالے کا نشانہ بنا دیا۔ مثلاً زہر پلا دیا یا بھاری پتھر سر پر گرا دیا۔ ان سب صورتوں میں ایک ہی نیت (یعنی قتل) ہونے کی وجہ سے آخرت کے نتائج ایک دوسرے کے برابر ہوں گے۔ لیکن قتل کے طریقوں میں جو فعلی اثرات ہیں آسمان اور زمین کا فرق نمایاں ہے۔ ہر طرح کے قتل کی تکلیف کی کیفیت مختلف اور ہر فعل میں زخمی کرنے کا طریقہ جدا ہے، الحاصل دونوں پہلوؤں کے اثرات کے فرق میں کلام کی گنجائش نہیں ہے اور وہ جو فرمایا ہے کہ:

اعمال ﴿''انما الاعمال بالنیات'' کی حدیث تواتر کا درجہ رکھتی ہے جو یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کے راوی حضرت عمر ہیں اور مشکوٰۃ کی یہ پہلی حدیث ہے جس کو امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے۔ مترجم﴾ کا دارومدار نیتوں پر ہے'' (حدیث) یا نکاح، طلاق اور صریح طور پر غلام کو آزاد کرنے میں نیت کے آثار پائے جاتے دکھائی نہیں دیتے۔

اس قول کے مخالف نہیں ہیں۔ (حسب ذیل) جملہ:

انما الاعمال کی تفسیر۔ بعد کے جملے و انما ﴿یہ جملہ انما الاعمال بالنیات کی حدیث کا ایک جز ہے۔ مترجم﴾ لکل امرأ ما نویٰ (حدیث) میں فرما دی ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکه چنانکه در آتش و اعراق و تسخین رابطه سببیت و مسببیت یادرآب و تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن وغیره آثارمعلومه علاقه بمیان تعبیه فرموده اند همچنیں در افعال اختیاریه و بعض ثمرات ارتباطی بمیان نهاده اند. ثمرات دارد نیا خود مشاهده میکنم و بوقوع ثمرات دار آخرت باعتماد صدق مخبران صادق انبیاء علیهم السلام چناں ایمان می آریم که بوقوع وقائع مبصره باخبار بینایاں نابینا یاں را یقین میسر آید.یا غائباں را با اخبار سامعاں علم اشیاء غائبه حاصل میگردد. مگر چنانکه در افعالیکه ثمرات کثیره از ثمرات دنیوی براں متفرع میشوند همواره جمله ثمرات مذکوره براں متفرع نمیشوند. بلکه جائی ایں ثمره و جائے آں متفرع میگردد همچنیں در افعالیکه ثمرات کثیره از ثمرات دینی برآں عائد میگردد همه آں ثمرات در هرجا حاصل نمیشوند. بلکه جائے ایں و جائے آں. هاں چنانکه شاذو نادر درافعال دنیوی جمله ثمرات یا اکثر مجتمع میگردند همچناں درافعال دینی جمله ثمرات و منافع و اغراض در جائے فراهم می آیند . مثلا بررفتن دهلی چنانکه اغراض کثیره از تجارت و خرید و فروخت و ملاقات احباب و بزرگاں وتحصیل کمال وسیر و تماشا وغیره متفرع میتواں شد. مگر در اکثر یکے ازیں میباشد نه همه. آری در بعض افراد بطور شذوذایں همه یا اکثر ازیں مجتمع میگردند همچنیں در صوم و صلٰوۃ و حج و زکوٰۃ اغراض کثیره از ابتغاء مرضاۃ اللّٰه و دخول جنت و نجات از نار وقرۃ عین ولذت قلب و حصول برکات و اندفاع بلیات و حصول

عزت در چشم مردم و انتهاء از فحشاء و منکر وغیره آثار ماثورۃ متوقع است . مگر نه در هر جامه این اغراض بحصول می انجامد بلکہ کسیکه این را مطمح نظر ساخته این و کسیکه آنرا مقصود خود پنداشته آن حاصل میشود هاں گه و بیگاه این همه و اکثر ازین نقد وقت میگردد خصوصاً کسیکه نظر بررضاء خداداشته که اغراض باقیه بطفیل این دولت عالیه چناں می آیند که طالب گندم را پس از تخم ریزیِ کاه هم بدست می اُفتد.

بالجمله هر فعلی بهر اغراض مقرر کرده اندکه ازاں فعلی توقع آں اغراض تواں داشت نه غیر آں از آب رفع حرارت و دفع تشنگی امید بایدداشت نه سوختن و پختن. و ازآتش سوختن و پختن چشم باید داشت نه تبرید و سیرابی. بازاز اغراض مقررہ هرفعل هرغرضیکه مطمح نظر باشد هماں بدست افتد و اگر دیگرهم آید اتفاقی است یا بالتبع. وقتیکه فقط سوختن کا هی یا هیز می منظور نظر دارند آں وقت از پخت و پُز طعام حسابی نتواں گرفت و زمانیکه پختن امام مقصود می بود آنزماں از سوخته شدن کاهی معین یا هیزمی معلوم نباید پرسید هم چنیں در صوم و صلٰوۃو دیگر عبارات تصور باید فرمود." و انما لکل امراء ما نویٰ " (حدیث)

بایددریافت

ازیں تقریر دو سخن بدست، افتاده باشد. یکی آنکه هرفعل را غرضی یاء غراضی است که آں فعل وسیله حصول آنست و درمیان آں فعل و آں اغراض هم چناں مباینت و مغائرت است که درنیت و فعل.

دوم آنکہ از حصر

"اِنَّمَا الْاَعْمَالُ وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِءٍ مَا نَوىٰ"

مقصود نفی اغراض خیر منویه و نفی اعتبار آں ست نه نفی آثار افعال که ازیں بحث ایں کلام کناره می رود. باقی ضرورت و بداهت تحقق آں خود از کلام سابق دریافتی . ازیں دو سخن جواب عدم اعتبار نیت هم در نکاح و طلاق و عتاق دریافته باشی.

شرح معما

شرح ایں معما ایں است که نکاح و طلاق و عتاق بهر جد و هزل موضوع نشده اند. نتواں گفت که ایں امور بهر ایں دو غرض مقرر ساخته اند. گاهی ایں را مطمح نظر میدارند و زمانی ایں رامقصود لی می پندارند . حاشا وکلا . چه ایں امر مستلزم تحقق امور ثلاثه در هر دوصورت است و ایں جا در صورت هزل تحقق آں هم چناں معلوم است که تحقق آں در صورت جد باقی. ایں ارشاد که :

" ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَ هَزْلُهُنَّ جِدٌّ"

منافی ایں ادوعانیست بلکه موید آں است. چه غرض ایں است که هر چند تحقق امور ثلاثه درجه و عدم تحقق آں در صورت هزل چنانکه عقل آں شاهد است مسلم. اما جد و هزل از اُمور قلبی است و اُمور ثلاثه از مواضع التهم است. چه منافع و مضار کثیره جانبین بداں مربوط و ایں طرف اصل موضوع که کلام و معنی مطابقی آں همیں جداست.

نظر بریں مصلحت دیوان قضاآں است که کلام را بر اصل معنی حمل کنند. ورنه اندیشه ها است هر که مضرتی خواهددید بحیله هزل از گفته خود رو خواهد یافت و ایں طرف فقط بگفته

یکی از متخاصمین بی بینه و شاهد دیگر را ملزم خواهند نمود و در عالم فسادهای فراوان از حلت وحرمت و تظلم و ستم و استهزاء آیات اللہ ظهور خواهند کرد و در صورت تکذیب مدعی هزل نیز اگرچه ازیں قسم فسادات قدری رودهد امانه چنداں بلکه در صورت اعلان ایں اشتهار عام نوبت هزل نخواهد آمد تا نوبت بفسادرسد. هر کس را فکر انجام در آغاز خواهد بود.

الغرض دریں چنیں مواضع اگر نوبت داد و فریاد خواهد رسید قاضی دین ایں عقود رانا فذ خواهد گردانید ازیں جا صحت مسئله نفوذ قضاء قاضی ظاهراً و باطناً هم دریافته باشی. یاآنکه نکاح گو نبود اما آثار نکاح همه متفرعه خواهند شد و دریں قدرنه باعتبار نقل محذوری است نه باعتبار عقل. مگر بوجه غیم رویت هلال بست نهم اتفاق نه افتد ناچار تکمیل ثلاثین لازم خواهد آمد و برکات عید الفطر و عیدالاضحی همه بحساب رویت سی ام نازل خواهند فرمود اگرچه در واقع یکم شوال درهم ذی الحجه یک روز پیشتر بود باقی باعتبار عقل در عموم آثار ازمؤثر و عموم لوازم ملزوم هیچ کلامی نیست.

بالجمله ایں جا هنوز کلام در تحقق ایں عقود است نه اینکه عقود مذکوره بی نیت متحقق شدند . و اگرمتحقق شدند بازهم زیاده ازیں چیست که امری از اُمور خارجیه یا آثار خود بے نیت متحقق شدنه آنکه نیت بود و اثر او ظاهر نشد وما در بی ضرورت تحقق آثار نیت و اعتبار آں هستیم نه انکه هر فعلی را بهرتحقق ووجود نیت بکاراست . هزارها افعال اضطراری از هرکس بوجودمی آیند و در هزارها افعال اختیاری خطا و نسیان اتفاق می افتد. بالجمله نه ازحدیث .

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ (حدیث)

عدم اعتبار و عدم تحقق آثار افعال ثابت است و نه از حدیث:

"ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ" (حدیث)

تمہید ششم

ششم اینکه نسخ احکام خدا وندی اگر از بشرممکن نیست بجا است مگر تفسیر آں بشهادت شواهد نقلیه و عقلیه از نبی و هم اُمتی وهم متقدم وهم متاخر جائزاست . چه در تفسیر اثبات آں است نه ابطال آں. بوجه تفاوت واجب و ممکن بایں درجه که دانی استحاله دراں نظر آید یا استبعادی پیدا شود. آری تعیین یکے از محتملات متساویکه باعتبار قرائن و شواهد یکی را بردیگر مزیتی یا مشرفی نباشد سوای نبی از کس دیگر ممکن نیست که ایں امر پس از اطلاع مراد خدا وندی متصوراست و میدانی که شناختن ما فی الضمیر خدا وندی جز انبیاء کاردگر نیست. چنانچه فرموده اند.

"عَالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلٰی غیبه اَحَداً اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ"

و همیں‌است معنی حدیث مشهور

"مَنْ فسَّرَ الْقُرْاٰنَ برَائِهٖ فَقَدْ کَفَرَ" (حدیث)

الغرض امریکه رائ را دراں مدخل نباشد بی وحی علم آں متصورنیست . پس کسیکه نبی نباشد و بے واسطه نبی علیه السلام دریں چنیں اَمر رائ زند گویا درپرده دعویٰ نبوت میکند. اگر ایں چنیں کس را کافر گویند بجا است.

بالجمله شهادت شواهد عقلیه و نقلیه تفسیر عجلات از متقدمین و هم متاخر ایں میتواندشد. ایں را قیاس بر نسخ نباید کرد.

تمہید ہفتم

هفتم آنکه باعتبار تقدم و تاخر زمانه در افراد بنی آدم فرق و فور علم و قلت علم وشرف عمل و عدم آں نیست یعنی محض وصف تقدم باعث شرف در علم وعمل نتواں‌شد . ورنه انبیاء گذشته در کنار عوام زمانه سابق ازخاتم المرسلین صلی الله علیه وعلی آلہٖ و اصحابه اجمعین افضل باشند و ایں طرف امثال ماوشما از اولیاء آئنده و حضرت امام مهدی رضوان الله علیهم اجمعین گوئی سبقت بریم. نی بلکه شرف علم بر عمدگی عقل و فهم و شرف عمل برشستگی و چستگی همت است آری ازاتفاقات اکثرمتقدمین را سامان ایں دو شرف میسر آمدند و متاخرین را آنقدر میسر نیامدند. مگر بایں همه فضل خدا هنوز برهماں‌لاتناهی است. در هر زمانه یک دو فرد راچناں زیر دامن فضل خودمیگیرد که رشک پیشیاں می گردد. آری ابناء روزگار بوجه معاملات حسد انگیز و وقائع تهمت خیزکه پیش نظرمیباشند چنداں اقتداء اوشاں نمیکنند که بوجه استماع محاسن متقدمین که معتقداں روایت کرده اند و عدم استماع مساوی اوشاں که اسباب روایت آں اکثرمفقود میگردند متقدمین رااقتداء میکنند لیکن آنانکه فهم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانه قطع نظر بر اقوال و افعال هر کس را جداگانه نظر انداخته فرق مراتب میکنند .و ازیں‌جا ست آنچه گفته اند.

"يُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ وَلَا يُعْرَفُ الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ (مقولہ عرب)

تمہید ہشتم

هشتم آنکه آنانکه فهم ثاقب دارند یا دیدۂ بصیرت اوشاں

کشاده اند اقوال شاں اگرچه در بادی النظر باهم متخالف به نظر آیند مگر اکثرهمیں است که باهم متوافق و متحد المعنی میباشند آری بوجه قصور فهم ناظران اختلاف پیدامیگردد. الغرض (ع)

قلندر هرچه گوید دیده گوید

رسول الله صلی الله علیه وسلم نیز فرموده اند:

"اِتَّقُوْا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهٗ يَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰهِ" (حدیث)

جائے غور است. آنانکه بوسیلهٔ نور آفتاب و دیگر اشیائے منوره می نگرند ادراکات اوشاں همه الاماشاء الله صحیح باشند ومتوافق. و آنانکه نور خدا وندی سرمایه ادراک اوشاں بود ره غلط کنند و مخالف یک دگر باشند. اندریں صورت دریں چنیں کساں تخالف چگونه باشد. آری اگر خلاف مقروض نقصان در فهم یا کدورت در دیدهٔ بصیرت باشد چه عجیب.

الغرض چنانکه در ادراکات دیده سرحول و گرددغبار ودیگر اسباب معروفه معلومه که بس قلیل الوجود اند' موجب غلط کاری میشوند هم چنیں در ادراکات دیدهٔ بصیرت دهم و خیال و الف و عادت وغیره اسباب و احوال مشهوره باعث غلط کاری وکج بینی میگردند . لیکن پیدااست که دریں چنیں افراد این امور از عوارض مفارقه قلیل الوجود علم اند. نه از عوارض لازمه یا کثیر الوجود تا احتمال صحت مغلوب شود. و هرچه دربادی النظری آید آنرا اصل قرارداده در پی توفیق نشوند. بلکه بوجه مذکورضرور است که همچو قاصراں در اقوال بزرگاں تا مقدور توافق و تطابق جویند. هاں اگر ناچار آیند باز هرچه مؤید بدلائل نظر آید آں را اختیار فرمایند.

تمہید نہم

نہم آنکه واحد باعتبار اوصاف کثیره که بطور تبادل بران متوارد باشند میتواند که حرام یا حلال باشد مثلاً حیوانات ماکول اللحم بشهادت آیت: ” حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَآ اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَاَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْاَزْلَامِ (سورۃ المائدہ، آیت۳)“
باسباب کثیره حرام میگردند و اگر اسباب مذکوره فی الآیة راجع بدونوع یاسه نوع میگردند باری در اختلاف نوعی موت ” واهلال لغیر اللّٰه و ذبح علی النصب “ کلام نیست باز حرمت بوجه غصب یا جلاله بودن نیز مسلم است. علی هذاالقیاس در بول و براز و خمرودم وغیره اشیاء نجسه گوشت ماکول اللحم اگر پخته شود آن وقت هم در حرمت تامل نباشد.

تمہید دہم

دهم آنکه در اوصاف ماضیه وهم اوصاف آیة باوصاف آیة موصوفی را تعبیر میکنند و این تعبیر نه تنها در عرف ماست محاورات قرآن و حدیث نیز شریک این عرف اند. و بر حجاز این چنین استعمالات گواه. اطلاق شرکاء برمعبودان باطله وقت قیامت چنانکه میفرمایند. ”اَيْنَ شُرَكَآءُكُمُ الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ “
اعتبار ماضی است نه حال. و اطلاق مثویٰ بر جهنم در آیت:
”بِئْسَ مَثْوىً لِلْكٰفِرِيْنَ“.......اعتبار استقبال

تمہید یازدہم

یازدهم آنکه ذکر استطرادی نه تنها معتاد متاخرین است بلکه متقدمین نیز هم مشرب اوشان اند بلکه متقدمین در کنار خود کلام جناب باری تعالٰی و کلام نبوی صلی اللہ علیه وسلم بادنٰی مناسبت از بحثی به بحثی انتقال میفرماید.

برسر مطلب

چوں ایں مقدمات یازده گانه ممهد شدند اکنوں برسر مطلب می آئیم.

دُعائے اصل

بشنوید مؔا در ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' از الفاظ عموم است و اگر بالفرض آنرا موصوفه گویند وموصوله نگیرند بازهم بوجه وقوع در سیاق نفی عام خواهد گردید. چه در ایجاب و سلب اعتبار معنی است نه الفاظ و ظاهر است ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ'' تا ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' که در جائ دیگر از قرآن شریف وارد است در مفاد برابراست اگر باشد فرق عموم و خصوص باشد . الغرض در آیت:

''لَاتَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' دو احتمال است

(۱) یکی آنکه مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است و از عدم ذکر اسم الله عدم ذکرنام خدا باعتقاد عدم استحقاق خدا وندی دراں ذبیحه و استحقاق بتان ومشارکت اوشاں در اُلوهیت و آثار مقتضیات آں.تاآنکه از عبادات حصه برائے اوشاں جدا کردند، سجده کردند و نذرها نمودند. ذبائح بنام اوشاں گردن زدند. اندریں صورت ایں ذکر

نه کردن از قبیل آں ذکر نکردن خواهد بود که از آیت:

"لَا یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِیْلًا"

مفهوم است چنانکه آں ذکر نکرده دگراست و ایں ذکر نکردن که در ضعفاء مؤمنین است دگر.همچنیں ترک تسمیه خدا وندی وقت ذبح که از مؤمناں موحداں بطور نسیاں یا تعمد اتفاق افتددگر باشد و آں ذکر نکردن که از معتقداں بتاں بوجود می آید دگر. بریں تقدیر همیں آیت که بظاهر مخالف مذهب امام مالک و امام شافعی رحمهم الله تعالیٰ می نماید ماخذ حلت متروک التسمیة عمداکه نزد اوشاں است خواهد بود.

احتمال دوم آنکه کلام خدا وندی بر ظاهر خود بود عام است که نام خدا بوجه قرباں کردن بنام بتاں ترک داده باشند یا بوجه دیگر بریں تقدیر باز دو احتمال است.

(۱) یکے آنکه از عدم ذکر یادنکردن بقصد و تعمد مراد باشد و مفاد "لَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰهِ" ترک اسم الله بود.

(۲) دوم عدم ذکر مطلق عام است که بتعمد باشد یه به نسیاں"

احتمال دوم ماخذ مذهب امام احمد است علیه الرحمة و همیں است ظاهر معنی و احتمال اَوّل ماخذ مذهب حنفی است و باعتبار تدبر همیں احتمال اقویٰ است به نسبت احتمال اَوّل شق دوم.

وجه قوتش محتاج بیاں نیست. برهر کس و ناکس پیدا ست که درصوم و صلوٰة و دیگر فرائض عبادات هم تاسی تادم نسیاں مرفوع القلم است. حکم تسمیه وقت ذبح بمراتب فروتر ازاں است . دریں حکم چگونه مرفوع القلم نباشد.

فرق ایں است که عبادات مذکوره باشاره. "يٰۤاَيُّهَاالنَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱)

مطلوب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول در مرتبۂ تقویٰ علی اختلاف الاحتمالات بود و ایں جا یاد کردن نام مقدس بغرض حلت اکل و اباحت خوردن چنانکه ترک عبادات مذکوره بوجه سهو قادح در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست. چنانکه همه میدانند ترک تسمیه سهواً وقت ذبح دریں مقصود که بغرض مقصود از عبادات نتواند رسید چگونه قادح باشد.

بالجمله چنانکه در " اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُواالزَّكٰوةَ "

و امثال ذٰلک باستثناء عقلی که هم نصوص نقلی بران شاهد است ساهی وناسی را ازیں خطابات مستثنٰی داشته اند. ایں جا هم ایں استثناء را کارباید فرمود. ووجه قوتش به نسبت شق اوّل همیں است که معنی مجازی و التزامی بے ضرورت داعیه برمعنی حقیقی و مطابقی مقدم نتواں شد و ظاهر است که باعتبار معنی مطابقی

"مَا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ"

مخصوص بذبائح نام بتاں نیست. هر جانور یکه دم ذبح آں نام خدایادنکرده شود در "مَا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ"

داخل است. مع هذا اگر ذکر نام خدا را شرط نگردانند چنانکه مقتضاء مذهب شافعی و مالکی است آں دم حاصل مطلب ایں باشد که تزکیه حلت از آثار ذکر نام خدانیست. یا اینکه یادکردن رادرحلت و تزکیه دخلی نیست . تنها فعل ذبح بهر نهج که باشد دریں باره کافی است.

اندریں صورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد یا مستحب حکمی جداگانه باشد که از ترک و عدم آں در حلت و حرمت هیچ حسابی نباشد. و اگر باشد بوجه اقتران و انضمام محض تبریک باشد. چنانکه در تسمیه وقت خُوردن لقمه حلال امیدداریم. یادردم کنانیدن آب وغیره توقع می بندیم نه آنکه اگر نام خط نبرد خوردش حلال نبود لیکن چنانکه ایں طرف ایں است درذکر نام غیر خط هم اگر اثری باشد بالائی باشد که در صلب فعل ذبح آنرا دخلی نبود اندریں صورت مثل بیع فاسد که اَمر ممنوع مجاور عقد میباشد نه آنکه مثل بیع باطل داخل در صلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می بود کراهت میبود نه حرمت غلیظه که بعد تصریح "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" به یمین "اِنَّهٗ لَفِسْقٌ" مهری بران کرده اند. ایں کلام استطرادی بود که در بعض مطاوی تقریر اِن شآء الله تعالٰی بکار خواهد آمد.

اصل مطلب ایں است که جمله "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ" همانا به معنی "لَا تَأْكُلُوْا" است. و آیة مذکوره در مفاد خود باآیت.

"لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

دم مساوات میزند.واگر آیت اَوّل با آیت ثانی متعالق نیست بلکه ایں چیز دگر است و آں چیز دگر، تاهم دربودن

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ"

بمعنی "لَا تَأْكُلُوْا" کلام نیست. فهم اگر هست همه سهل هست ورنه همه دشوار. بالجمله کاریکه "لَا تَأْكُلُوْا" کرده "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ" نیز در پی آن است. و آنچه بتقدیم اسم الله بر علیه حصر د رباد کردن نام خدا کرده از انچه برآں تنها نام غیر یا بانام خدا خواند منع فرموده اند. در

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ"　　بتصریح ازاں بازداشته اند.

الحاصل ایں دو آیت کریمه باهم متعانق اند. اگرفرق پیدا کنند زیاده ازیں نتوانند که آیت "لَا تَاْكُلُوْا مَيْتَةً" وهم آں ذبیحه را شامل باشد که اصلا نام کسی براں نخوانده باشند و "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" وقتیکه حرمت را به.　　"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ"

بچسپانند ازیں دو قسم خالی برمی آید.مگر ظاهر است که ایں فرق از عموم و خصوص صله برخاسته ایجاب و سلب را اصلا دراں مداخلت نیست تا بنام آں زنند . پس اگر لفظ مَا در مَا اُهِلَّ بِهٖ موصوله است لا جرم عام باشد. و هرچه در صله باشد اگرچه در حکم نکره باشد عام گردد . چنانکه الف لام استغراق نکره را عام گرداند چنانچه واقفاں فنون عربیه دانسته باشند بازآں عموم هم باعتبار انواع و افراد ذبائح باشد و هم باعتبار اوقات اهلال. چه معنی مصدری "ذکر" که در لَمْ يُذْكَرُ تعبیه فرموده اند بوجه دخول آں در سیاق نفی عام گردید و افادۂ حصر ذکر خدا گردانید و اگر موصوفه است و همه میدانند که نیست البته نظر بر مفهوم مَا اُهِلَّ عام نتواں گفت مگر وقتیکه در سیاق حرمت که با "لَا تَاْكُلُوْا" در مفاد خود برابر است افگنده نظر افگنده شود. آں وقت مرد ماں فهمیده را دریں قدر تامل نمیماندکه ما اگرچه موصوفه بود و نکره مگر بوجه وقوع آں در سیاق نفی هماں عموم که بود بازآمد. وچوں مَا عام شد صفتش نیز که اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ است عام باشد ، چه اوّل مقتضاء اتصاف همیں است دوم وقوع موصوف در سیاق نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آنست. چه پیدااست که هرچه از متممات محمول و مقومات آں در سالبه

باشد همه در سیاق آں بود.

غرضم ازیں کلام آنست که هر حادث را از مکان و زمان و فاعل و مفعول به ناگزیر است. پس هر مفهومیکه از مفهومات مصادیق حادثه باشد تعقل آں بی تعقل اشیاء مشار الیها نتوانند. اگرچه تعقل اجمالی باشد.

اکنوں بفرمایند که زیاده ازیں چه نقصان باشد که اشیاء مذکوره رامتمم نتواں گفت.

بحث کان ناقصه

"کان" را اگر ناقصه گویند مطلبش همیں است که خواه مخواه لحاظ خبر ضروری است تا باقتران آں افاده و استفاده مطلب تواں کرد.

باقی ماند اینکه اندریں صورت در

كَانَ زَيْدٌ قَائمًا و ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرواً

چه فرق ماند که آنرا در عداد ناقصه شمردند و ایں رانه شمردند

جواب

جوابش ایں است که صدورفعلی از کسی چیزے دگر است وقوع آں/ برکسی دیگر چیز دیگر. اوّل هر فعل لازم است اگرچه متعدی باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی است. دوجهش همیں بس است که در صورت اوّل خلاصه اخبار و مضمون جمله صدور فعل الضرب عن زید باشد و ظاهر است که اخبار ازیں قدر التفاتی به جانب مفعول نخواهد. هاں اگر غرض از سرد ایں قسم افعال اخبار از اعتبار ثانی بود آں وقت لحاظ مفعول ضروری است پس باعتبار اوّل هر فعل لازم و تام است و باعتبار ثانی هر فعل ناقص و متعدی و ایں دو اعتبار "درکان" هم جاری است. و همیں است که قسمی را تامه نام نهادند

مگر چوں استعمال "کان" دراں معنی بس قلیل است و بازآں معنی بایں وجه که خبر از تحقق ذات فاعل میدهد نه صفت آں مفرد محض است که در مرتبه معنون بوے اضافت هم دراں نیست تا غرض معتد به یاں متعلق شود به مقابله معنی ثانی که مفاد ناقصه است و اضافتی است خالص نوع مبائن بنظر آمد و در ضرب وغیره هرچند معنی نقصان چنانکه دریافتی هماں قدر باشد که در "کان" ناقصه مگر چوں غرضی باظهار و اخبار هر یکی ازیں دو اعتبار متعلق میشود باز هر دو اعتبار اضافت محض بودند "کان" را دو قسم کرده.

یکی را تامه و ..... دیگر راناقصه بهرتمیز نام نهادند. و در "ضرب" وغیره ایں فرق نقصان و تمامی چنداں نبود بلکه باعتبار هر دو معنی نقصانش برابر بود. اگرچه بتاویل صدور که خبر از تحقق فعل میدهد و درحق صدور آں فعل بمثابة زید است در حق "کان" تامه باعتبار اَوّل تامه تواں گفت.

الغرض تسمیه "کان" بنا قصه بغرض تمیز از "کان"تامه است نه بهرتمیزاز افعال دگر یاآنکه "کان" ناقصه رابه مقابله نسبت خبریه وضع کرده اندو باقی افعال را بهر محمول . غرض از ضرب زید هماں است که از زَیْدٌ ضَارِبٌ اگرچه اشاره به نسبت خبریه هم باشد چنانکه اشاره بسوی زمانه من بود در"کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا یاضَارِبًا". مقصود هماں اظهار و اخبار نسبت است. اگرچه ضرورت اشاره بجانب محمول هم باشد. وچوں اصل نقصان در هر مفهوم ناقص از نقصان نسبت می خیزد آنکه به مقابله نسبت موضوع بود به تسمیه ناقص از دیگراں اولٰی است که نقص آنها دراصل موضوع که تعبیه

و تضمین فرموده باشد نه آنکه اصل موضوع له باشد.

بهرحال در نقصان همچو مضامین که آنرا از فاعل و مفعول وغیره متعلقات افعال ناگزیر است کلام نیست بلکه افعال لازمه هم قطع نظر از فاعل ناقص اند. الغرض هر که متمم چیزی است و مقوم آن. آن چیز بی آن ناقص است. پس آن چیز اگر در چیز نفی یا اثبات آید همه متممات آن درهماں چیز باشند. و هرحکمیکه بجهت وقوع آن دراں چیز متفرع شدنی است همه را فراگیرد. اگر عموم است درهمه راه بابدو اگر خصوص است درهمه. چوں ایں کلام بغرض تحقق نقصان مذکور بود و تحقق نقصان مذکوربغرض تنقیح و تحقیق چیز وتشریح وقوع دراں اکنوں لازم آں است که باز پس گردیم و از اصل مطلب گوئیم.

اِجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آگ اور سوزش اورگرمی میں سبب ﴿سبب اور مسبب کا علاقہ جیسے بادل بارش کا سبب ہے اور بارش مسبب۔ بارش اور بادل میں سبب اور مسبب کا تعلق ہے۔ مترجم﴾ اور مسبب کا تعلق ہے یا پانی، پیاس کے بجھنے، سیرابی اور غرق ہونے وغیرہ آثار معلومہ میں ایک علاقہ درمیان میں پوشیدہ رکھا ہے۔ اسی طرح اختیاری افعال اور بعض نتائج کے درمیان میں قدرت نے ایک تعلق قائم کردیا ہے۔ دنیا کے گھر کے فوائد ہم خود دیکھتے ہیں اور قیامت بعد آخرت کے گھر کے ثمرات سچے مخبروں یعنی انبیاء علیہم السلام کی صداقت کے اعتماد پر ہم اس طرح ایمان رکھتے ہیں جس طرح خبروں اور واقعات کے دیکھنے والوں کی خبروں پر نابیناؤں کو یا غیرحاضرین کو غائب چیزوں کے سننے والوں کی خبروں پر یقین حاصل ہوتا ہے مگر جیسا کہ ان افعال میں کہ بہت سے فوائد دنیوی ثمرات کے ان پر متفرع ہوتے ہیں۔ ہمیشہ ہی ایک سے تمام

مذکورہ فوائد اس پر حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ ثمرہ اور کسی جگہ دوسرا حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ان افعال میں جن میں بہت سے فوائد دینی ثمرات کے ان پر عائد ہوتے ہیں وہ تمام ثمرات ہر جگہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ وہ حاصل ہوتے ہیں ہاں جیسا کہ کبھی کبھی دنیاوی کاموں میں تمام ثمرات یا اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی طرح دینی افعال میں تمام فوائد و منافع اور اغراض کسی ایک جگہ میں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً دہلی جانے میں جس طرح کہ بہت سے اغراض مثلاً تجارت، خرید و فروخت اور بزرگوں اور دوستوں سے ملاقات، کمال حاصل کرنا اور سیر و تفریح وغیرہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن اکثر مواقع میں ان فوائد میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ تمام۔ ہاں بعض افراد میں نادر طور پر یہ تمام فوائد یا ان میں سے اکثر جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح روزہ اور نماز، حج اور زکوٰۃ میں بہت سے منافع مثلاً اللہ کی خوشنودیاں حاصل کرنا، جنت میں داخل ہونا، جہنم سے نجات پانا، آنکھوں کی ٹھنڈک اور دِلوں کو لذت، برکتوں کا حصول، بلیات سے حفاظت، لوگوں کی نظروں میں عزت، بے حیائی اور بدکاری سے پرہیز کے سبب احادیث میں خبر دیئے گئے اُمور کی توقع ہے لیکن ہر دینی معاملے میں یہ فوائد حاصل نہیں ہوتے بلکہ جو شخص اس ایک چیز کو اپنا مرکزِ اُمید بناتا ہے، اس کو یہ اور جو شخص کسی اور چیز کو اپنا مقصد خیال کئے ہوئے ہے اس کو وہ حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں کبھی کبھی یہ سب چیزیں اور یا ان میں سے اکثر بیک وقت نقد ملجاتی ہیں بالخصوص جو شخص اللہ تعالیٰ کی رضا پر ایسا بھروسہ رکھتا ہو کہ باقی تمام تمنائیں اس توکل کی بڑی دولت کے صدقے میں اس طرح پوری ہوتی ہیں کہ گندم کے خواہش مند کو تخم ریزی کے بعد گندم کے ساتھ بھوسا بھی مل جاتا ہے۔

الحاصل قدرت نے ہر ایک کام متعدد مقاصد کے لئے مقرر کیا ہے کہ اس کام کے کرنے سے ان مقاصد کی توقع رکھ سکتے ہیں نہ اس کے سوا کی (مثلاً) پانی سے گرمی اور پیاس دور کرنے کی اُمید رکھنی چاہئے نہ کہ جلانے اور پکانے کی اور آگ سے کسی

چیز کو جلانے اور کھانے پکانے کی اُمید رکھنی چاہئے نہ کہ ٹھنڈک پہنچانے اور پیاس بجھانے کی۔ پھر ہر فعل سے مقرر مقاصد میں سے وہی مقصد جو کہ پیش نظر ہوتا ہے حاصل ہوتا ہے اور اگر کوئی اور مقصد بھی حاصل ہو جائے تو اتفاقی بات ہے جو ضمن میں حاصل ہو گیا۔ جب پھونس یا جلانے کی لکڑی کو فقط جلانا ہی پیش نظر ہو تو اس وقت کھانے پکانے کا حساب نہیں کرتے۔ اور جب کھانا پکانا اصل مقصد ہو تو اس وقت صرف کسی معلومہ پھونس یا لکڑی کے جل جانے کا حساب نہیں پوچھا جانا چاہئے۔ اسی طرح روزے، نماز اور دوسری عبادتوں میں بھی حقیقت کا تصور کرنا چاہئے اور " وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِءٍ مَا نَوٰی" (حدیث) کا بھید معلوم کرنا چاہئے۔

اس تقریر سے دو باتیں معلوم ہوئی ہوں گی۔ ایک تو یہ کہ ہر کام کی کوئی ایک یا کئی غرضیں وابستہ ہوتی ہیں کہ وہ کام ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور اس فعل اور ان اغراض کے درمیان اس طرح کی ضد اور غیریت ہے جیسی کہ نیت اور فعل میں ہے۔

دوسرے بات یہ معلوم ہوئی کہ ''انما الاعمال'' اور ''انما لکل امرا ما نوی'' سے ان امور کی نفی مقصود ہے جن کی نیت نہیں کی گئی اور ان کاموں کا اعتبار نہ کرنا ہے نہ کہ افعال کے نتائج کا انکار کیونکہ اس بحث سے ہماری بات علیحدہ ہو کر گزرتی ہے۔ باقی اس فعل کے واقع ہونے کی بداہت اور ضرورت خود سابق بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ ان دونوں باتوں سے نیت ﴿یعنی نکاح، طلاق، غلام کو آزاد کرنے کی دل میں نیت نہ بھی ہو لیکن زبان سے قبول کر لینے، طلاق دے دینے اور غلام آزاد کر دینے سے نکاح، طلاق اور آزادی ہو جائے گی۔ مترجم﴾ کا نکاح، طلاق اور عتاق میں عدم اعتبار کا جواب بھی تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔

اِجمال کی شرح

اس معمے کا حل یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور غلام کو آزاد کرنا سنجیدگی ﴿مطلب یہ ہے کہ خواہ سنجیدگی میں اور خواہ مذاق میں نکاح قبول کر لے گا یا طلاق دے گا یا غلام کو آزاد کر دے گا تو ان

اُمور کا وقوع ہو جائے گا۔ مترجم﴾ اور مذاق کے لئے وضع نہیں کیے گئے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اُمور (نکاح، طلاق وغیرہ) ان دونوں کی حد جد و ہزل کے لئے مقرر کئے ہیں۔ کبھی اس کو مطمح نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت اس کو دل کا مقصد خیال کرتے ہیں۔ حاشا و کلا۔ کیونکہ یہ اَمرو نکاح، طلاق اور عتاق تینوں اُمور ہنسی مذاق اور متانت دونوں صورتوں میں ضروری طور پر واقع ہو جاتے ہیں اور یہاں ﴿اینجا سے مراد ''انما الاعمال بالنیات'' ہے یعنی اگر نیت نہیں ہے بلکہ صرف مذاق مقصود ہے تو وہ عمل متحقق نہیں ہوگا۔ مترجم﴾ مذاق کی صورت میں ان اُمور کا تحقق نہ ہونا اسی طرح معلوم ہے جس طرح اس کا متانت کی صورت میں باقی رہنا۔ باقی یہ ارشاد کہ

''تین چیزیں ﴿پوری حدیث مع سند یہ ہے: ''عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلٰثٌ جِدُّ هُنَّ جِدٌّ وَ هَزْلُهُنَّ جِدٌّ النکاحُ وَالطَّلَاقُ وَالعتاق'' لیکن بعض روایات میں جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی میں ہیں نکاح، طلاق اور الرَّجْعَةُ کے الفاظ ہیں۔ یعنی یہ تینوں اُمور ہنسی مذاق اور متانت و سنجیدگی دونوں صورتوں میں واقع ہو جاتے ہیں بخلاف بیع و شرا کے کہ وہ مذاق میں منعقد نہیں ہوتی۔ مترجم﴾ نکاح، طلاق اور عتاق ایسی ہیں کہ متانت میں اور ہزل میں واقع ہو جاتی ہیں۔''

اس دعوے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس دعوے کی تاکید کرتا ہے کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ ہر چند تینوں اُمور کا تحقق متانت میں اور اس کا تحقق ہونا ہنسی میں جیسا کہ عقل اس کی شہادت دیتی ہے مسلم ہے لیکن متانت اور مذاق قلبی معاملات میں سے ہیں اور وہ تینوں اُمور نکاح، طلاق اور عتاق تہمتوں ﴿یعنی دنیا والوں کی طرف سے ایسے مواقع میں تہمتیں تراشی جا سکتی ہیں اور کسی کی زبان نہیں پکڑی جا سکتی چنانچہ حدیث میں اسی لئے فرمایا گیا ہے اِتَّقُوْا مِنْ مَوَاضِعِ التهم یعنی تہمت کے مواضع سے احتیاط کرو۔ مترجم﴾ کے مواضع میں سے ہیں کیونکہ دونوں جانبوں کے بہت سے منافع اور نقصانات اس سے وابستہ ہیں اور اس طرف کلام کا اصل مقصد اور اس کے پورے معنی یہی جد ہیں۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے محکمۂ قضاء کی مصلحت یہی ہے کہ کلام کو اصل معنی پر محمول کریں ورنہ بہت سے اندیشے ظاہر ہوں گے جو شخص نقصان دیکھے گا وہ دل لگی کا بہانہ کر کے نکاح وغیرہ سے منہ پھیر لے گا اور دوسری بات یہ کہ صرف مدعی اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک کے کہنے پر گواہ کے بغیر دوسرے کو ملزم ظاہر کریں گے اور دنیا میں بہت سے فساد حلال اور حرام ہونے اور ظلم وستم اور اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ظہور پذیر ہوں گے اور مدعی ہزل کی تکذیب کی صورت میں بھی اگرچہ اس قسم کے تھوڑے بہت فسادات نمودار ہوں گے لیکن نہ اتنے بلکہ اس اشتہار عام کے اعلان کی صورت میں ہزل کی نوبت ہی نہ آئے گی کجا فساد کی نوبت پہنچے۔ ہر شخص کو آغاز ہی میں انجام کی فکر دامن گیر ہو جائے گی۔

غرض یہ ہے کہ ان جیسے مواقع میں اگر داد وفریاد کی نوبت پہنچے گی تو دین کے قاضی صاحب ان معاملات کو نافذ کر دیں گے اور اسی مقام سے تمہیں اس مسئلے کی صحت بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے یا یہ کہ نکاح اگرچہ نہ ہوگا لیکن نکاح کے آثار تمام کے تمام متفرع ہوں گے اور اتنی سی بات میں نہ تو نقل کے اعتبار سے کوئی حرج ہے نہ عقل کے اعتبار سے۔ اگر اَبر کی وجہ سے اُنتیس کو چاند نہ دیکھا گیا تو مجبوراً تیس روزے مکمل کرنے لازم ہوں گے اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی برکتیں تیس کے چاند کے حساب سے نازل ہوں گی۔ اگرچہ واقع میں یکم شوال اور دسویں ذوالحجہ ایک روز پہلے ہو جائے۔ باقی عقل کے اعتبار سے اور موثر ﴿مثلاً آگ مؤثر ہے اور اس کے آثار کھانا پکانا، پانی گرم کرنا وغیرہ عام ہیں۔ مترجم﴾ سے آثار کے عموم اور ملزوم ﴿مثلاً آگ ملزوم اور پانی گرم کرنا، حرارت حاصل کرنا آگ کے لوازمات میں سے ہیں۔ مترجم﴾ سے لوازم کے عموم میں کوئی کلام نہیں ہے۔

الحاصل اس مقام پر ابھی تک ان عقود (یعنی نکاح، طلاق وغیرہ) کے واقع ہونے کے بارے میں کلام ہے نہ یہ کہ مذکورہ عقود نیت کے بغیر متحقق ہو گئے اور اگر متحقق ہو گئے تو پھر بھی اس سے زیادہ کیا ہے کہ اُمور خارجیہ میں سے ایک اَمر یا خود آثار نیت کے

بغیر متحقق ہو گئے نہ یہ کہ نیت تھی اور اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا۔

دراں حالیکہ ہم نیت اور اس کے معتبر ہونے کے آثار کے واقع ہونے کی ضرورت کے درپے ہیں نہ یہ کہ ہر فعل کے پائے جانے اور واقع ہونے کے لئے نیت درکار ہے۔ ہزار ہا کام بے اختیاری میں ہر شخص سے وجود میں آتے ہیں اور ہزار ہا اختیاری کاموں میں بھول چوک کا اتفاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ نہ تو حدیث:

''**انما الاعمال**'' سے افعال کے اثرات کا متحقق نہ ہونا اور معتبر نہ ہونا ثابت ہے اور نہ حدیث: ''**ثلث جدهن جد و هزلهن جد**'' سے نیت اور اس کے آثار کا معتبر نہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔ وہ اور چیز ہے اور یہ اور چیز۔

چھٹا مقدمہ

چھٹی بات یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے احکام کو منسوخ کر دینا اگر بشر سے ممکن نہیں تو درست ہے مگر اس کی تفسیر نقلیہ اور عقلیہ دلائل کی شہادت کے ساتھ نبی اور نیز اُمت سے اور اگلے اور پچھلے شخص سے جائز ہے کیونکہ تفسیر میں ان احکام کا اثبات ہے نہ کہ ان کا ابطال۔ تا آنکہ واجب اور ممکن کے درمیان فرق کی وجہ سے اس درجے میں کہ تمہیں معلوم ہے اس کا محال ہونا نظر آئے یا عقل سے بعید ہونا ظاہر ہو۔ ہاں برابر کے شکوک میں سے کسی ایک شک کا متعین کرنا کہ قرائن اور دلائل کے اعتبار سے ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت اور شرف نہ ہو، نبی کے سوا اور کسی سے ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ اَمر خداوند تعالیٰ کی مراد کی اطلاع کے بعد متصور ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ خداوند تعالیٰ کے دل کی بات کا پہچاننا انبیاء کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''غیب کا جاننے والا ہے کہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے کسی برگزیدہ رسول کے''۔

اور یہی معنی مشہور حدیث کے ہیں کہ

''جس نے ﴿یہ اور دوسری حدیث من فسر القرآن برائه فليتبوأ مقعده من النار۔ مترجم﴾ قرآن کی اپنی رائے سے تفسیر کی تو اس نے کفر کیا''۔ (حدیث)

الغرض وہ اَمر کہ (انسانی) رائے کا اس میں دخل نہ ہو۔ وحی کے بغیر اس کا علم تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ پس جو شخص نبی نہ ہو اور نبی علیہ السلام کے ذریعہ کے بغیر اس جیسے معاملے میں رائے زنی کرے تو وہ گویا کہ در پردہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر اس جیسے شخص کو کافر کہیں تو درست ہے۔ الحاصل عقلی اور نقلی دلائل کی شہادت کے ساتھ مجمل ﴿مجمل وہ آیات ہوتی ہیں جن کے معنے واضح نہ ہوں۔ مترجم﴾ آیات کی تفسیر اگلے اور پچھلے علماء سے ہوسکتی ہے۔ اس کو نسخ پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔

ساتواں مقدمہ

ساتویں بات یہ کہ زمانے کے آگے اور پیچھے ہونے کے اعتبار سے بنی آدم کے افراد میں علم کی زیادتی اور کمی اور عمل کی بزرگی اور اس شرف کے فقدان کا فرق نہیں ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے کسی کا پہلے ہونا علم وعمل میں شرف کا باعث نہیں ہوسکتا، ورنہ گزشتہ انبیاء تو درکنار اگلے زمانے کے عوام خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم وعلیٰ آلہ و اصحابہ اجمعین سے افضل ٹھہریں گے۔ اور اس طرف ہم اور تم جیسے آئندہ کے اولیاء اور حضرت امام مہدی رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سبقت لے جائیں گے۔ نہیں بلکہ علم کی بزرگی عقل وفہم کی عمدگی اور عمل کا شرف، ہمت کی چستی اور شستگی پر ہے۔ ہاں اتفاقات سے اکثر متقدمین کو ان دونوں عزتوں کے سامان میسر آئے اور متاخرین کو وہ سامان حاصل نہ ہوئے مگر ان سب کے باوجود، خداوند تعالیٰ کا فضل ابھی تک اسی طرح بے انتہا ہے۔ ہر زمانے میں ایک دو آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے دامن میں لے لیتا ہے کہ متقدمین کے لئے وہ شخص ﴿انہی لوگوں میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ اگرچہ تیرہ سو سال بعد پیدا ہوئے لیکن کتنے ہی متقدمین علماء سے علم میں افضل ہیں۔ مترجم﴾ قابل رشک بن جاتا ہے۔ ہاں زمانے والے حسد انگیز معاملات اور تہمت لگانے والے واقعات کی وجہ سے کہ ان کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ زیادہ کچھ ان کے پیچھے نہیں چلتے ہیں کہ اگلے لوگوں کی خوبیاں سننے کی وجہ سے جو کہ متقدمین نے روایت

کی ہیں اوران کے مقابلے میں دوسروں کی خوبیاں (سننے کی وجہ سے کہ ان کی خوبیوں کی روایت کے اسباب اکثر مفقود ہو جاتے ہیں۔متقدمین کی اقتدا کرتے ہیں لیکن جو لوگ حقیقت شناس سمجھ رکھتے ہیں، زمانہ کے آگے پیچھے ہونے سے قطع نظر ہر (قابل) شخص کے افعال اور اقوال پر جداگانہ نظر ڈال کر مرتبوں کا فرق کرتے ہیں اور یہیں سے وہ بات نکلی ہے کہ کہی ہے:

''آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں اور گفتگو آدمیوں سے نہیں پہچانی جاتی۔''

آٹھواں مقدمہ

آٹھویں بات یہ ہے کہ جو لوگ روشن فہم کے مالک ہیں یا اللہ نے ان کی عقل کی آنکھ کھول دی ہے۔ ان کی (بعض) باتیں اگر چہ ظاہر نظر میں آپس میں ایک دوسری کے خلاف دکھائی دیتی ہیں مگر اکثر یہی ہے کہ وہ باتیں باہم ایک دوسرے کے موافق اور معنی میں متحد ہوتی ہیں۔ ہاں دیکھنے والوں کی فہم کی کوتاہی کے باعث ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض (ع) قلندر ﴿قلندر صوفیاء کا ایک فرقہ ہے جو ذات خداوندی میں ڈوبا ہوا رہتا ہے اور مست رہتا ہے۔ یہ لوگ شریعت کے بظاہر پابند نہیں ہوتے۔ نماز بھی نہیں پڑھتے۔ ایک قسم کے دیوانے ہوتے ہیں جیسے بوعلی قلندر پانی پتی۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے خلیفہ تھے۔ بہت بڑے عالم تھے لیکن قلندری میں مست ہو کر داڑھی بھی منڈ وا دی تھی مگر یہ لوگ قابل مواخذہ نہیں ہوتے اور اولیاء اللہ ہوتے ہیں﴾ جو کچھ کہتا ہے دیکھ کر کہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا ہے:

''مؤمن کی فراست سے محتاط رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے''۔ (حدیث)

(یہ حدیث) جائے غور ہے۔ جو لوگ آفتاب اور دوسری روشن چیزوں کے نور کے ذریعہ دیکھتے ہیں ان کے تمام ادراکات اِلا ماشاء اللہ صحیح اور ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں اور جن کے ادراک کا سرمایہ نور خداوندی ہوتا ہے وہ غلط راہ چل پڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ان جیسے لوگوں میں مخالفت

کس طرح ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر خلاف مفروض فہم میں کوتاہی یا عقل کی نگاہ میں کوئی کدورت ہوتو (پھر) کیا عجب ہے (کہ مخالفت ہو)

الغرض جیسا کہ سر کی آنکھ کے ادراکات میں ''بھینگا پن'' (بھینگائی) اور گرد وغبار اور دوسرے مشہور اور معلوم اسباب جو کہ کم ہی ہوتے ہیں۔ غلط کاری کا موجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل کی آنکھ کے ادراکات میں وہم وخیال اور خصلت و عادت وغیرہ اسباب اور مشہور حالات غلط کاری اور کج بینی کا باعث ہو جاتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ان جیسے افراد میں یہ اُمور علم کے قلیل الوجود اور غیر لازم عوارض میں سے ہیں نہ کہ عوارض لازمہ یا کثیر الوجود میں سے تا آنکہ صحت کا احتمال مغلوب ہو جائے اور جو کچھ ظاہری نظر میں آئے اس کو اصل قرار دے کر موافقت پیدا کرنے میں کوشش نہ کریں بلکہ مذکورہ وجہ کے باعث ضروری ہے کہ کوتاہ نظر لوگوں کی مانند بزرگوں کے اقوال میں حتی المقدور موافقت اور مطابقت تلاش کریں۔ ہاں اگر لاچار ہو جائیں تو پھر جو چیز دلائل سے نظر آئے اس کو اختیار کریں۔

نواں مقدمہ

نویں بات یہ ہے کہ ایک چیز بہت سے اوصاف کے اعتبار سے بدل بدل کر اس پر متوارد ہوتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ وہ چیز حرام یا حلال ہو جائے مثلاً وہ حیوانات جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ آیت ذیل کی دلیل کے باعث کہ:

''حرام ﴿یہ آیت سورۂ مائدہ پارہ نمبر ۶، رکوع نمبر ۱، آیت نمبر ۳) میں موجود ہے۔ مترجم﴾ کیا گیا ہے تم پر مردہ جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور گلا گھٹ کر مرا ہو اور چوٹ سے اور گر کر مرا ہو اور سینگ سے مرا ہو اور جس کو درندوں نے کھالیا ہو مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا اور وہ جانور جو بتوں کے تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور یہ کہ تم قسمت کا حال معلوم کرو تیروں (قسمت کا حال تیروں کے ذریعے معلوم کرنا بھی حرام ہے۔ کفار مکہ نے خانہ کعبہ میں قریش کے سب سے بڑے بت

ہبل کے پاس تیر رکھے ہوتے تھے کسی تیر پر اَمَرَنِیْ رَبِّیْ لکھا تھا اور کسی پر نَہَانِیْ رَبِّیْ، لہٰذا ان کو جس کام کے کرنے میں تردد ہوتا تھا تیر کو نکالتے تھے۔ اگر اس پر اَمَرَنِیْ رَبِّیْ میرے رب نے اس کام کے کرنے کا حکم دیا نکل آتا تھا تو کر لیتے تھے اور اگر نَہَانِیْ رَبِّیْ میرے رب نے منع کیا تو اس کام کو نہ کرتے تھے۔ (تفسیر علامہ شبیر احمد عثمانی) حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اور بعض نے ان تَسْتَقْسِمُوْا با لازلام کا ترجمہ یہ کیا ہے "اور یہ کہ تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے" یعنی زمانہ جاہلیت میں ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کرنے میں یہ تیر استعمال ہوتے تھے اور وہ ایک جوئے کی صورت تھی۔ (علامہ عثمانی)۔ مترجم کے ذریعے۔"

بہت سے اسباب کی وجہ سے (مذکورہ بالا جانور) حرام ہو جاتے ہیں اور اگر آیت میں مذکورہ اسباب دو یا تین قسموں کی طرف لوٹ جاتے ہیں تاہم موت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور تھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کے بارے میں نوعی اختلاف میں کوئی شبہ نہیں ہے پھر کسی کا حلال جانور کے غصب کرنے یا جلالہ ﴿اگر کوئی کسی کی مرغی چھین کر کھالے تو یہ غصب کی گئی مرغی حرام ہے اور اسی طرح جلالہ (جو گندگی کھائے) مرغی یا گائے وغیرہ اگر نجاست خور ہوں اور ان کی اکثر غذا گندگی ہو تو ان کا بھی کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر تین دن بند کر کے پھر ذبح کیا جائے تو جائز ہے۔ مترجم﴾ ہونے کی وجہ سے حرمت (کا آجانا) مسلم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس پیشاب، پاخانہ، شراب اور خون وغیرہ نجس اشیاء میں حلال جانوروں کا گوشت پکایا جائے تو اس وقت بھی اس گوشت کی حرمت میں تامل نہ ہوگا۔

دسواں مقدمہ

دسویں بات یہ ہے کہ کسی موصوف کو گزرے ہوئے اوصاف اور آنے والے اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تعبیر نہ صرف ہمارے حرف میں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے محاورات بھی اس عرف میں شریک ہیں اور ان جیسے استعمالات پر گواہ ہیں (چنانچہ) باطل معبودوں پر قیامت کے وقت شرکاء کا بولا جانا جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد

فرماتے ہیں: ''تمہارے وہ شرکاء کہاں ہیں جو تم اپنے زعم میں خیال کرتے تھے''۔
ماضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ باعتبار حال کے اور لفظ مثویٰ کا اطلاق جہنم پر اس آیت:
''براہو گا مثویٰ کافرین کا'' استقبال کے اعتبار سے ہے۔

گیارہواں مقدمہ

گیارہواں مقدمہ یہ ہے کہ ضمناً کسی کا ذکر نہ صرف متاخرین علماء کی عادت ہے بلکہ متقدمین بھی اس استطرادی ذکر میں متاخرین کے ساتھی ہیں بلکہ متقدمین اپنے پہلو میں اللہ تعالیٰ کے کلام اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو معمولی مناسبت کی وجہ سے ایک بحث سے دوسری بحث میں منتقل کر دیتے ہیں۔

برسر مطلب

جب یہ گیارہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو اب ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔

اصل مدعا

سنئے آیت ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں مَا کا لفظ عام الفاظ میں سے ہے (یعنی ہر وہ جانور کے معنی میں) اور اگر فرض کر لو اس کو ہم موصوفہ کہیں (یعنی ایسا جانور) اور موصولہ نہ مانیں تو پھر بھی نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے ماعام ہو جائے گا کیونکہ اثبات ونفی میں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اور ظاہر ہے کہ ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ'' تا ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' اور ''لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ آیا ہے دونوں آیات حکم حرمت میں برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف عام اور خاص کا فرق ہے۔

(پہلی آیت عام اور دوسری خاص ہے) الغرض اس آیت میں:

''لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' میں دو احتمال ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے کھانے سے منع کرنا

مقصود ہے اور اللہ کا نام نہ لینے سے، خدا کے نام کے ذکر کا عدم اعتقاد میں، اس ذبیحہ میں خدا کے استحقاق کا نہ ہونا اور بتوں کا مستحق ہونا اور ان بتوں کا خدائی میں اُلوہیت کے آثار میں شریک ہونا یہاں تک کہ عبادات کا ایک حصہ ان بتوں کے لئے جدا کردیا ان کو سجدہ کیا اور نذریں چڑھائیں۔ ان بتوں کے نام پر جانور ذبح کئے۔

اس صورت میں یہ (اللہ کا جانور پر ذبح کے وقت) نام نہ لینا اس نام نہ لینے کے قبیل سے ہوگا کہ جو آیت ''لَا یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِیْلاً'' سے مفہوم ہے جیسا کہ وہ ذکر نہ کرنا اور ہے اور یہ ذکر نہ کرنا جو کہ ضعیف مؤمنوں میں ہے اور اسی طرح خدا کے نام کا ذبح کے وقت نہ لینا کہ موحد مؤمنوں سے بھول کر یا جان کر اتفاق ہو جائے اور بات ہے اور وہ خدا کا نام ذبیحہ پر نہ لینا جو کہ بتوں کے معتقدین سے ظہور میں آتا ہے دوسری بات ہے۔ اس تقدیر پر یہی آیت کہ بظاہر امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مخالف معلوم ہوتی ہے، قصداً متروک التسمیہ جانور کی حلت کا ماخذ کہ ان کے نزدیک حلال ہے، ہو جائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خدا کا کلام اپنے ظاہر پر رہے۔ عام اس سے کہ خدا کا نام، بتوں کے نام پر نذر کرنے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو یا کسی اور وجہ سے۔ اس مفروضے کی بناء پر پھر دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ جانور کے ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جان بوجھ کر یاد نہ کرنا مراد ہو اور ''لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ'' کا مقصد اللہ کے نام کا ترک کر دینا ہو۔

(۲) دوسرے مطلق اللہ کا نام نہ لینا عام اس سے کہ جان بوجھ کر ہو یا بھول چوک سے ہو۔ دوسرا ﴿یعنی اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام جان کر یا بھولے سے چھوڑ دیا تو امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ (مترجم﴾ احتمال امام احمد (ابن حنبل) علیہ الرحمۃ کے مذہب کا ماخذ ہے اور ظاہر معنی بھی یہی ہیں اور پہلا ﴿یعنی اللہ کا نام ذبیحہ پر بھولے سے نہ لیا تو '' لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ'' میں شامل نہیں وہ ذبیحہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے۔ مترجم﴾ احتمال مذہب حنفی کا ماخذ ہے اور غور و فکر کے

اعتبار سے شق دوم کے پہلے احتمال کی بہ نسبت یہی احتمال زیادہ قوی ہے۔

اس کی قوت کی وجہ محتاجِ بیان نہیں ہے کیونکہ ہر کس و ناکس پر واضح ہے کہ روزے اور نماز اور دوسری فرض عبادات میں بھی، بھولنے والا بھول کے وقت تک مرفوع القلم ہے۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کا حکم اس سے کئی درجہ نیچے ہے۔ اس حکم میں وہ شخص کیوں قابل معافی نہ ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ مذکورہ عبادات نماز، روزہ وغیرہ آیت ذیل کے اشارے کے مطابق ''اے لوگو عبادت کرو تم اپنے رب کی جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تا کہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔'' (قرآن کریم)

دوزخ اور دوسری بلیات سے نجات یا تقویٰ کے مقام میں مختلف احتمالات کی بناء پر داخل ہونا مطلوب ہے اور اس جگہ اللہ تعالیٰ کا مقدس نام لینا کھانے کی حلت اور اباحت کی غرض سے ایسا ہی ہے جیسا کہ بھول کی وجہ سے روزہ اور نماز عبادتوں کا چھوٹ جانا مطلب اور مقصد اور مذکورہ غرض کے حصول میں قادح نہیں ہے جیسا کہ تمام جانتے ہیں کہ بھول کر وقت ذبح بسم اللہ کا چھوٹ جانا اس مقصد میں کہ وہ عبادات کے غرض مقصود تک نہیں پہنچ سکتی کس طرح قادح ہوگا۔

حاصل یہ کہ جیسا کہ: ''اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ''

اور اس جیسی آیات میں عقلی استثناء کے ساتھ کہ نصوص منقولہ اس پر گواہ ہیں بھولنے والے کو ان خطابات سے مستثنیٰ رکھا ہے تو اس (مقام ذبح) میں بھی اس استثناء کو کام میں لانا چاہئے اور اس کی قوت کی وجہ شق اوّل کی نسبت یہی ہے کہ مجازی اور التزامی معنی کسی ضرورت کے تقاضے کے بغیر حقیقی اور مطابقی معنی پر مقدم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ مطابقی معنے کے اعتبار سے ''مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جانور کہ اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام یاد نہ کیا جائے۔ ''مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ '' میں داخل ہے۔ اس کے ساتھ اگر خدا کا نام لینے کی شرط نہ لگائیں جیسا شافعی اور مالکی مذہب کا مقتضاء ہے

(تو اس وقت) حاصل مطلب یہ ہوگا کہ (ذبیح کی) پاکیزگی اور (اس کی) حلت خدا کے نام کے اثرات میں سے نہیں ہے یا یہ (مطلب ہے) کہ خدا کو (ذبح کے وقت) یاد کرنے کو حلال اور پاکیزہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف ذبح کا عمل خواہ کسی طریقے سے بھی ہو اس بارے میں کافی ہے۔

اس صورت میں ذبح کے وقت خدا کے نام کا ذکر فرض ہو یا مستحب ایک علیحدہ حکم ہوگا کہ اس نام کے ترک کر دینے اور اس کے نہ لینے سے جانور کا حلال اور حرام ہونا کسی حساب میں نہیں ہے اور اگر کسی حساب میں ہے تو اللہ کے نام کے ذبیحہ کے ساتھ شامل ہو جانے سے محض برکت حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ حلال غذا کے کھانے کے وقت بسم اللہ کہنے پر ہمیں برکت کی اُمید ہوتی ہے یا پانی وغیرہ پر دم کرانے میں ہم توقع رکھتے ہیں نہ یہ کہ اگر خدا کا نام کوئی نہ لے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا لیکن جیسا کہ اس طرف یہ اثر ہے اللہ کے سوا کا نام لینے میں بھی اگر کوئی اثر ہوتا ہے تو وہ بالائی ہوتا ہے کہ فعل ذبح کے اندر اس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بیع فاسد ﴿اگر کسی نے اپنی بکری بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ میرا ہے تو ایسی بیع فاسد کہلاتی ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کو فاسد کر دے۔ فاسد بیع کہلاتی ہے۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدار کے قبضے میں نہ آ جائے تب تک وہ خریدی ہوئی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیا تو مِلک میں آ گئی لیکن حلال اور طیب نہیں ہے اس لئے اس کو کھانا پینا یا کسی اور طرح کام میں لانا درست نہیں بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ دوبارہ صحیح طور پر بیع کریں (شامی جلد نمبر ۴، ص ۵۲)﴾ کی طرح جس میں عقد بیع کے ساتھ کوئی ناجائز شرط لگائی جاتی ہے نہ یہ کہ بیع ﴿جو بیع شرع میں بالکل بھی غیر معتبر اور لغو ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خریدا ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں ایسی بیع کو باطل کہتے ہیں مثلاً تالاب کی مچھلیوں کی بیع باطل ہے جب تک پکڑ کر نہ دی جائیں بیع منعقد نہیں ہوگی۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ خریدنے والا اس کا مالک نہیں ہوا بلکہ اس کا مالک بیچنے والا ہی رہے گا لہٰذا خریدنے والے کو نہ تو اس کا کھانا جائز ہے اور نہ کسی کو دینا جائز ہے۔

فتاویٰ عالمگیری ﴿ باطل کی مانند عین عقد میں داخل ہو غیر اللہ کے نام لینے کا اثر اگر ہوتا تو مکروہ ہوتا نہ کہ سخت حرام کہ ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ '' کی وضاحت کے بعد اِنَّهٗ لَفِسْقٌ کی قسم کے ذریعہ اس پر مہر لگا دی ہے۔ یہ ضمنی کلام تھا کہ تقریر کے بعض گوشوں میں اِن شاء اللہ تعالیٰ کام آئے گا۔ اصل مطلب یہ ہے کہ جملہ ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ '' ٹھیک ''لَا تَأْكُلُوْا '' کے معنیٰ میں ہے اور آیت مذکورہ اپنے معنیٰ کے اعتبار سے .

''لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

کی آیت کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتی ہے اور اگر پہلی آیت دوسری آیت کے ساتھ علاقہ نہیں رکھتی ہے بلکہ یہ چیز اور ہے اور وہ اور تو پھر بھی ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ '' کے ''لَا تَأْكُلُوْا '' کے معنیٰ میں ہونے میں شبہ نہیں ہے اگر سمجھ ہے تو سب کچھ آسان ہے۔ ورنہ سب باتیں دُشوار ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ جو کام ''لَا تَأْكُلُوْا '' نے کیا ہے وہی عمل (جانور کی حرمت کا) ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ '' نے کیا ہے اور اِسْمُ اللّٰهِ کو علیہ سے پہلے لا کر خدا کا نام یاد کرنے میں مسئلہ کو محصور کر کے اس ذبیحے سے کہ جس پر صرف غیر اللہ کا نام یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لینا منع فرما دیا ہے۔ چنانچہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ''میں تصریح کے ساتھ اس سے باز رکھا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں آیات کریمہ ایک دوسری کے ساتھ بغل گیر ہیں۔ اگر کوئی فرق نکالیں بھی تو اس سے زیادہ نہیں نکال سکتے کہ آیت ''لَا تَأْكُلُوا الْمَيْتَةَ '' کو اور اس ذبیح کو بھی شامل ہے کہ سرے سے اس پر بالکل کسی کا نام لیا ہی نہ ہو اور آیت ''وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ '' جس وقت کہ حرمت کو ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ '' کے ساتھ چسپاں کریں تو ان دونوں قسموں ﴿ دونوں قسموں سے مراد ایک تو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور نہ کسی اور چیز کا اور دوسری قسم مُردہ جانور ہے۔ مترجم ﴾ سے خالی ہو کر باہر آتی ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ فرق صلہ کے عام اور خاص ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ ایجاب اور سلب کی اس میں بالکل مداخلت نہیں ہے۔ تاہم اس کے نام سے نامزد کریں۔ پس اگر '' مَا

اُهِلَّ بِهٖ'' میں مَا موصولہ ہے تو یقیناً مَا عام ہوگا۔

اور جو کچھ صلہ میں ہوگا اگر چہ وہ نکرہ کے حکم میں ہوگا لیکن وہ مَا عام ہو جائے گا جیسا کہ استغراق کا ''الف۔ لام'' نکرے کو عام بنا دیتا ہے چنانچہ فنون عربیہ سے واقف جانتے ہی ہیں۔ پھر وہ عموم ذبائح کے انواع وافراد کے اعتبار سے ہوگا اور ذکر کے اوقات کے اعتبار سے بھی۔ کیونکہ ''ذکر'' کے مصدری معنی جو کہ لَمْ يُذْكَرْ میں پوشیدہ رکھے ہیں اس کے نفی کے سیاق میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہو گئے اور ذکر خدا کے حصر کا اس نے فائدہ پہنچایا اور اگر مَا (آیت مذکورہ میں موصولہ نہیں بلکہ) موصوفہ ہے اور سب جانتے ہیں کہ موصوفہ نہیں ہے تو (اس وقت) '' مَا اُهِلَّ '' کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے مَا کو عام نہیں کہہ سکتے۔

مگر جس وقت کہ حرمت کے سیاق میں جو کہ ''لَا تَأْكُلُوْا '' کے ساتھ اپنے معنی میں برابر میں رکھ کر غور کیا جائے تو اس وقت سمجھ دار آدمیوں کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ مَا اگر چہ موصوفہ اور نکرہ ہو مگر اس کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے وہی عموم جو کہ تھا لوٹ آیا اور جب مَا عام ہو گیا تو اس کی صفت بھی جو کہ '' مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' ہے عام ہو گی کیونکہ موصوف ہونے کا پہلا تقاضا ہی یہی ''عام'' ہونا ہے۔ دوسرے موصوف (یعنی مَا) کا سیاق نفی میں واقع ہونا خود صفت کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو کچھ محمول کے متممات اور اس محمول کے مقومات سالبہ میں ہوتے ہیں وہ سب نفی کے سیاق میں ہوتے ہیں۔

میری غرض اس کلام سے یہ ہے کہ ہر حادث کے لئے مکان اور زمان اور فاعل اور مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس وہ ہر مفہوم بلکہ حادثے کے مصادیق کے مفہومات میں سے ہو اس کا سمجھنا اشارہ کی گئیں اشیاء کے سمجھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا خواہ وہ تعقل اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔

اب فرمائیں کہ اس سے زیادہ اور کیا نقصان ہوگا کہ مذکورہ اشیاء کو متمم نہ کہہ سکیں۔

کان ناقصہ کی بحث

کانؔ کو اگر ناقص کہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ خواہ مخواہ (کان) کی خبر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تا کہ اس خبر کو ملانے کے ساتھ مطلب کا خود فائدہ حاصل کرنا اور دوسروں کو فائدہ پہنچانا حاصل ہو سکے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں کَانَ زَیْدٌ قائما اور ضَرَبَ زَیْدٌ عمروا میں کیا فرق رہا جب کہ کانؔ والے جملے کو ناقصہ کی گنتی میں شمار کیا اور دوسرے کو نہ کیا۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی سے فعل کا صادر ہونا دوسری بات ہے اور اس کام کا کسی دوسرے پر واقع ہونا دوسری چیز ہے۔ اول کے (یعنی صادر ہونے کے) اعتبار سے ہر فعل لازم ہے۔ اگر چہ وہ متعدی ہو اور دوسرے جملہ کے اعتبار سے متعدی المعدی ہے اور اس کی وجہ یہی کافی ہے کہ پہلی صورت میں خبر کا خلاصہ ہے اور (دوسرے) میں زید سے مار پیٹ کے فعل کے صادر ہونے کا مضمون ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اتنی بات کی خبر دینے سے مفعول کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس قسم کے افعال کے بیان سے دوسرے جملے کے اعتبار سے خبر دینی مقصود ہو تو اس وقت مفعول کا لحاظ ضروری ہے۔ پس پہلے اعتبار سے ہر فعل لازم اور تام ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر فعل ناقص اور متعدی ہے اور یہ دونوں اعتبار کانؔ میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ (کانؔ) کی ایک قسم کا ''کان تام'' نام رکھا لیکن چونکہ ''کان'' کا استعمال اس معنی میں بہت کم ہے اور پھر وہ معنی اس وجہ سے کہ فاعل کی ذات کے متحقق ہونے کی خبر دیتا ہے نہ کہ اس کی صفت کی ''محض مفرد'' ہے کہ اس کے ساتھ مرتبہ معنون میں اضافت بھی اس میں نہیں ہے کہ اس سے کوئی خاص غرض متعلق ہو اور دوسرے معنی کے مقابلے میں جو کہ کان ناقصہ کا حاصل ہے اور خالص اضافت ہے کہ نوع کے مغائر نظر آئے اور ''ضرب زید عمراً'' وغیرہ میں ہر چند نقصان کے معنی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے

اتنے ہی ہیں جتنے کہ کان ناقصہ میں۔ مگر چونکہ ان دونوں اعتبار میں سے ہر ایک کا خبر کر لے اور ظاہر کرنے سے ایک غرض متعلق ہے۔ پھر دونوں اعتبارات محض اضافت تھے اس لئے ''کان'' کی دو قسمیں کر کے ایک کا ''کان تامہ'' اور دوسرے کا ''کان ناقصہ'' پہچان کے لئے نام رکھا اور ضرب وغیرہ میں یہ کمال اور نقصان کا فرق اتنا نہ تھا بلکہ ہر وہ معنی کے اعتبار سے اس کا نقصان برابر تھا اگر چہ صدور تاویل سے جو فعل کے ثبوت کی خبر دیتا ہے اور صادر ہونے کے حق میں وہ فعل زید کی جگہ میں ہے لیکن ''کان تامہ'' کے حق میں پہلے اعتبار سے تامہ کہا جاسکا۔

الغرض ''کان'' کا ناقصہ نام رکھنا ''کان تامہ'' سے تمیز کے واسطے ہے نہ کہ دوسرے افعال سے تمیز دینے کے لئے۔ یا یہ ہے کہ ''کان ناقصہ'' کو نسبت ﴿نسبت خبریہ سے مراد یہاں ایسا تعلق ہے جو کان کے اسم کے متعلق کسی بات کی خبر دے رہا ہو جیسے کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا میں کان کے اسم یعنی زید کے قیام کی قائما کے ذریعے خبر دی جارہی ہے۔ یہی نسبت خبریہ ہے۔ مترجم﴾ خبریہ کے مقابلے میں وضع کیا ہے اور باقی افعال کو محمول ﴿علم نحو میں جس کا نام خبر ہے اس کو منطق میں محمول کہا جاتا ہے۔ مثلاً کان زیدٌ قائما میں زید مبتدا اور قائما خبر ہے لیکن منطق میں قائما خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ کے لئے۔

ضرب زید سے غرض وہی ہے جو کہ زیدٌ ضَارِبٌ سے ہے۔ اگر چہ نسبت خبریہ کی طرف بھی اشارہ ہو جیسا کہ زمانے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور **کان زید قائما یا ضاربًا** میں مقصود وہی نسبت کا اخبار اور اظہار ہے۔ اگر چہ ضرورت کی وجہ سے محمول کی طرف بھی اشارہ ہوا اور چونکہ ہر ناقص مفہوم میں اصل نقصان، نسبت کے نقصان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ تو جو نسبت کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ ناقص نام رکھنے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ اولیٰ ہے کہ ان کے نقص کو اصل موضوع لہ میں رکھ دیا اور شامل کر دیا ہے نہ یہ کہ وہ اصل موضوع لہ ہو۔

بہر حال ایسے مضامین کے ناقص ہونے میں جن کو فاعل اور مفعول وغیرہ متعلقات

افعال ضروری ہیں، کلام نہیں ہے بلکہ لازم افعال بھی فاعل سے قطع نظر ناقص ہیں۔
الغرض جو بھی کسی چیز کو پورا کرنے والا اور اس کو قائم رکھنے والا ہے وہ چیز اس متمم اور مقوم کے بغیر ناقص ہے۔ پس وہ چیز اگر نفی یا اثبات کی جگہ میں آجائے تو اس کے تمام متممات اسی چیز میں ہوں گے اور ہر وہ حکم کہ اس کے واقع ہونے کی وجہ سے اس چیز میں متفرع ہونے کے قابل ہے سب کو احاطہ کرلے گا۔ اگر حکم عام ہے تو تمام میں راہ پالے گا اور اگر خصوص ہے تو وہ بھی سب میں پہنچ جائے گا۔ چونکہ یہ کلام مذکورہ کمی کے تحقق کی غرض سے تھا اور مذکورہ نقصان کا تحقق چیز کی تحقیق اور تنقیح کی غرض سے اور اس خبر میں واقع ہونے کی تشریح کی وجہ سے تھا اس لئے اب یہ ضروری ہے کہ ہم پھر (اصل مضمون کی طرف) واپس ہوں اور اصل مطلب بیان کریں۔

مراجعت بسوئے اصل مطلب

چوں جملہ " لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ "منفیہ است و اصل منفی ذکر است اوقات و ازمان کہ از متممات آں است. چہ ذکر امری است زمانی نیز منفی خواہند بود. و بدیں وجہ ذکر باعتبار اوقات عام خواہد بود . و اگر طالبی را بخیال آید کہ از مان و اوقات ذکر مذکور نیست و ہر چہ مذکور نیست آنرا داخل در چیز و سیاق نفی شمردن نشاید تا عموم لازم آید.

جواب

جوابش ایں است کہ ہمچو رَجُلٌ کہ نکرہ است و برہر انسانی کہ باشد اطلاقش صحیح است. ذکر نیز نکرہ است و بر ہر ذکری کہ باشد اطلاقش درست و پیدااست کہ ذکر ہر دم را ذکر تواں گفت و فردی از افراد ذکر تواں خواند پس در صورت وقوع ذکر در چیز نفی کہ بوجہ تضمن "لَمْ يُذْكَرْ" لازم آمدہ لا جرم عموم ذکر

لازم خواهد آمد. و ازیں عموم، عموم اوقات و ازمان ذکر ضروری خواهد شد. مع هذا اگر فعلی با فاعل خور پیوسته خبری از اسناد فعل ، بفاعل بگوش سامع رسانیده و ازیں طرف مطمئن گردانیده باری از طرف تعین زمانه همان تردد طلب بحال خود است.

اگر پس از سوال یا قبل آں ازاں هم گفته شود آں زمانه لا جرم از متممات کلام سابق خواهد بود نه سخن مستقل که از سیاق نفی سابق دامن کشاں به مقامی دیگر قرار گیرد و چوں از تعین زمانه هیچ نگفته اند و بدلالت التزامی از زمان غیر معین از ازمان ماضیه خبر دادند که همانا نکره است پس بوجه دخول آں درچیز نفی معلوم عموم چرا لازم نیاید.

خلجانے دیگر

اُصول خلجانی دیگر ماند که شاید بدل خصوصیت پیشه بخلد لهذا بر آوردنش اَوّل مناسب دیده شد. گوئنده رامی رسد که گوید کلمه "مَا" در " مَا اُهِلَّ بِهٖ "و "مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ"موصوله است لیکن چنانکه دریں دو جمله موصوله گفتیم.

" کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" نیز موصله خواهیم گفت چه سواء نفی و اثبات در کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اِسْمُ الله.و در "لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" هیچ فرق نیست همه ارکان متحد الماده اند. اندریں صورت بوجه عموم موصول چنانکه پیشتر گفته شد صله نیز عام خواهد بود . و قیاس نیز همیں است. "الف لام" داخل براسم فاعل و مفعول منجمله موصولات است. ووقت دخول ان اسم فاعل که پیشتر نکره بود عام میگردد. وهم چنیں جمله فعلیه

مثل ''یاتینی'' بدخول ''الذی و من'' وغیره موصولات عام میگردد . و همیں است که حکم شرط میگیرد. حالانکه جمله فعلیه در حکم نکرات است. چنانچه دانندگاں میدانند.

الغرض کلمه ''ما'' در ''ماذُکِرَ '' نیز عام خواهد بود و صله اش که ذکر هست بوجه عموم موصول نیز عام خواهد شد و بوجه عموم زمانی در هروقت که نام خدا گفته باشند خوردن حیوانات ما کول اللحم حلال گردد. عام است ازیں که وقت ذبح گفته باشند یا وقت دیگر. و اگر دریں جا تقید وقت ذبح خواهند کرد در لَا تَاْکُلُوْا وَمَا اُهِلَّ نیز تقیید وقت ذبح لازم خواهد آمد.چوں از تقریر تحریر ایں خلجان فارغ شدیم به تحریر جوابش نیزمی پردازیم.

جواب

(۱) اَوّل می باید شنید که در آیت ''لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرْ''و آیت ''کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ'' صله را بقید ''علیه'' مقید کرده اندو در آیت ''مَا اُهِلَّ'' صله رابقید به مقید نموده اند. چوں درمفاد هر دو قید فرق بین است ایں مجموعه را بهمه وجوه بزاں مجموعه قیاس نباید فرمود. عَلٰی را در ضرر استعمال میکنند و وقت اضرار ذبیحه هماں وقت ذبح است و با را هرچند در معانی کثیره می آرند مگر ایں جا بهر استعانت آورده اند و مرجع ''به'' هماں حیوان معلوم است که در هر وقت استعانت ایں کار بآں متصور است. بلکه

''اَلشَّیُٔ اِذَا اُطْلِقَ یُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْکَامِلُ'' (مقوله)

و میدانی که اطلاق حیوان یا اشاره بآں علی وجه الکمال اگر متصور است قبل ازذبح متصور است وچوں کار و بهر ذبح بر حلق نهادند و

راندند نتیجة این فعل چیست همین حیوانیتش را بودن میخواهند.

الغرض در ''لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

و''كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

اشعار وقت ذبح از الفاظ جمله می برآید نه از خارج و در

''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ''

اشاره بوقت ذبح از هیچ کلمه فهمیده نمیشود. و اگر بالفرض محمل کلمه ''علٰی'' که بهر ضرر می آید فقط همین''اهلال'' بهر ذبح گیرند و نیت و اهلال اضرار راهم منجمله اضرار قرار دهند البته ''ماذکر' و ''مَا لَمْ يُذْكَرْ'' نیز مثل ''مَا اُهِلَّ'' باعتبار اوقات عام باشدمگر ازین قدر عموم بجز این چه لازم آید که اینچنین جانور انرابخوریداما اینکه چگونه بخورید هرگز ازین کلام ثابت نیست نه صراحةً نه اشارةً. به نسبت این مضمون این کلام ساکن است. چنانکه.

''خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا'' از طریقۂ استعمال ما فی الارض ساکت است. البته اینوقت محمل اَمر.

''كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

به مقابله ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ''که قربانی نام غیر باشد ترغیب اکل قربانیها ، نام خدا خواهد بود که قبل از ذبح برای او تعالٰی مقرر کرده باشند. غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل لازم نمی آید آن عموم بطفیل عموم کلمه ''ما'' بدست آمد. این عموم از کدام کلمه درست کنند. و چون این کلام از کیفیت اکل و مقدمات و مبادی آن ساکت است رجوع بشارع لازم آمد.

ازان طرف طریقه ذبح تعلیم فرمودند و هم خوردن بدست

راست و تسمیه وقت لقمه برداشتن و هیئت نشستن تعلیم فرمودند گو بعضی ازیں کیفیات ضروری باشد و بعضی اولیٰ و انسب و ایں را نیز بگذارید. ما می گوئیم صله همیں کله ذُکِرَ ماضی مجهول است و زمان مشار الیها که بدلالت التزامی از کلمه ذُکِرَ ماضی مجهول فهمیده میشود از لواحق و متممات آں است و به و علیه اگر از متممات و لواحق است مگر "بذکر علیه" و "به" دریافتیم که تقیید بایں قیود مقصود است. وچوں در کلامی مقیدی را مسند یاسند الیه حکمی گردانند سنادش تنها بمطلق راجع نشود بلکه هیئت امتزاجی مطلق و قید که همانا مقید است مرجع وقیم آں اسناد نتواں شد بلکه ذکر نکردنش خود دلیل آں است که مرجع اسناد فقط مطلق است. مگر چوں هر مطلق را از قیود ناگزیر است بضرورت ظهور در خارج لا جرم قیدی از آں قسم که باعتبار آں مطلق بود لاحق شود مگر آں قید در حق اسناد اتفاقی باشد.

سخن دیگر

چوں اینقدر محقق شد سخن دیگر میگوئیم صله و موصول در واقع مسند و مسند الیه میباشند پس صله اگر مقید است آں هیئت امتزاجی در حقیقت صله باشد نه مطلق بی قید. اندریں صورت عموم موصول بهماں هیئت امتزاجی سرایت خواهد کرد. نه درامور دیگر لیکن در صورت سرایت عموم در صله عموم صله بالعرض خواهد بود نه بالذات . چنانچه ظاهر است هذا.......... عموم خواهد بود که در موصوف بالذات است نه عموم دیگر موصوف بالذات در ما نحن فیه موصول است که عمومش باعتبار افراد

حیوانی است زیراکه مراد از "ما" در "ماذُکِرَ" و "مَا لَمْ یُذْکَرْ وَمَا أُھِلَّ" ھمیں حیوانات اند نه غیر نظر بریں عموم صله نیز باعتبار افراد حیوانی خواھد بود نه باعتبار از مان صله و اوصاف دیگر که اندریں صورت قلب موضوع لازم خواھد آمد یعنی عموم صله که بوجه ذکر نکردن زمانه معین متوھم است چنانکه کم فھماں را از مجملات ایں چنیں عموم بفھم می آید، برعکس در موصول سرایت خواھد کرد. مگر چنانکه عموم موصول در صله سرایت میکند ھمچنیں خصوص صله در موصولی ھمیں کارمیکند یعنی از عموم اصلی فرود آورده در ضمن قید صله مقید میگرداند. و ایں ھیئت ترکیبی که از آں عام و ازیں خاص پیوسته صورت ظھور گرفته مسند یا مسند الیه کلام می باشد. باز اگر آں کلام موجب است کلام مذکور در مفاد امتزاج صله و موصول عام باشد. و باعتبارقیود غیر مذکوره مجمل که تفصیلش در منقولات جز از کلام شارع متصور نیست چه ھرچه کلام ازاں ساکت است در حق مخبر عنه علی سبیلی البدلیة محتمل دلالتش از کلام امید نتواں کرد البته از متکلم بایدپرسید و می باید شنید. و اگر آں کلام سلبی است مسکوت عنه مذکور که بوجه ضروری بودن علی سبیل البدلیة یکی از احتمالات مدلول التزامی است ، نیز داخل سلب خواھد بود.

وجھش اگر پرسی ایں است که تعمیم و تعریف وبھم اجمال و تنکیر یک جان اندکه بدو قالب آرمیده اند و یک معنی است که بھر دو لفظ آفریده اند. چه پیدا است که از تعمیم تعیین لازم می آید. و میدانی که غرض از تعریف ھمیں تعیین است و ھمیں است

که لام استغراق را منجمله ادات تعریف شمرده اند و هم چنیں نکره احتمالات کثیره غیر معینه گو صغیر ازیں کفیات ضروری باشده بعض اولٰی و انسب و اس رانیز گنجارید. مامی گوئیم صله همیں کله که که علی سبیل البدایة برمدلول آں دارد مے شوند در برابر دارد. مثلاً رَجُلٌ در جَاءَ نِیُ رَجُلٌ احتمالات کثیره دارد که در وقت واحد مجتمع نتواں شد. آری علی سبیل البدایة "ومنع الخلو متخیلی" و متصور است. ایں یک "رجل' احتمال زیدهم دارد و هم احتمال عمر و بکر وغیرهم بس ایں یک مفهوم است که مظاهرش صدهامے تواں شد و از سیاق کلام تعیین یکی هم ازاں فهمیده نمی شود. آری بدلالت التزامی ایں قدر معلوم شدکه لا جرم یکی ازاں احتمالاٰت باشد. چه تعین غیر معین منجمله لوازم ظهور بر مفهوم غیر معین است و همیں است مفاد اجمال.

الغرض در اجمال و تنکیر باعتبارافاده عدم تعین هیچ فرقی نیست پس اگر کلام مجمل باشد و منفی آں احتمال غیر معین که بعینه مفاد نکره است بوجه وقوع آں در سیاق نفی عام خواهد شد پس ازیں چوں بجانب ما نحن فیه رجوع کردیم آیت:

"كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

را ثابت یافتیم. و دربارهٔ تعین وقت ذکر مجمل چه زمانه از ضروریات ذُكِرَاسُت بدیں وجه بدلالت التزامی ایں قدر دریافتیم که لا جرم ایں ذکر در زمانهٔ از ازمان دووقتی از اوقات خواهد بود. لیکن تعیین آں وقت ازیں کلام نتواں کرد.

نظر بریں حسب قرارداد سابق یعنی تقریر هذا وهم بعض

مقدمات سابقه رجوع بشارع کردیم. ازاں طرف وقت ذکر مذکورهماں وقت ذبح قراردادند و ایں طرف آیت :

"لا تَاكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" وحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ وَاِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

را دیدیم که هردو کلام سلبی است اگرچه بظاهر آیت

اِنَّمَا حَرَّمَ و آیت"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" منجمله موجبات بنظرمی آیند.

شرح اِجمال

شرح ایں اجمال ایں است که از "حُرِّمَتْ" دریں آیات حُرمت اکل مراد است و بدیں وجه حرام را بغیر ماکول "وَلَيْسَ بما کول" تعبیر تواں کرد . و ایں طرف مجموعه موصول وصله در حکم مطلق مع القید اعنی مقید است و آں همه صفت موصوف چه حمل معنوی درمیان است ومے دانی که صفت و موصوف اگر در طرف جمله و قضیه می افتد بار نسبت جمله بر مزاج مرکب می باشد. نه تنها برمطلق یا قید.

اندریں صورت جمله "اِنَّمَا حَرَّمَ الخ" و " حُرِّمَتْ الخ" در قوت

هذه المذکورات لیست بما کولة یا لا یُوکل هذه المذکورات

شد. نظر بریں‌همه مذکورات در سیاق نفی داخل شدند. الغرض در نفی ماوّل که دریافتی و ایجاب ظاهری تحریم اگر فرق است فرق اعتباری است. مصداق و مفاد واحداست . بلکه مقصود بالذات اگر هست همیں عدم اکل است که لاریب نفی است نه ایجاب .

اندریں صورت هر قدر که تنکیر باشد هماں قدر تعمیم لازم آید.

تفصیل اجمال ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں قدر تعمیم لازم آید، چہ طور

تفصیل ایں اجمال آنکه نکره بجمیع الوجوه اگر هست مفهوم و شی وامثال ذلک است. ورنه اگر مفهومی بوجه نکره است بوجه

دیگر معرفه نیز باید گفت. مثلاً انسان و رجل وغیره اگرچه نکره است مگر نه بجمیع الوجوه. مفهوم انسانیت که همانا مدلول مطابقی است از جمله ما عداتمیز داده مدلول لفظ را در سرحد انسانیت معین و محصور گردانیده. آری ابهامی باعتبار افراد این ماهیت همان سان بجای خود است پس بقدر این ابهام تنکیر باشد و همین قدر بوجه وقوع در سیاق نفی تعمیم لازم خواهد آمد. یعنی تا حدیکه احتمالات را رسائی است همان قدر عموم را نیز کار فرمائی باشد. مگر دانی که جمله های مذکوره قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان ذکر مجمل اند و درحکم نکره و باعتبار وقوع در سیاق نفی همه جمله هائی مذکوره عام و در حکم معرفه گردیده اند.

این چند وجوه فارقه ما بین جمله "لَا تَاْکُلُوْا" وهم جمله "مَا اُهِلَّ بِہٖ" وما بین جمله "کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ"چون بدست آمدندناظر را اختیار است که هر چه پسندیده خاطرش باشد بگیرد. مگر هرچه بادا باد از تسلیم عموم "مَااُهِلَّ" باعتبار ازمان وخصوص "کُلُوْا مَاذُکِرَ" باعتبار آن چاره نیست

مطلب اصل

اکنون باصل مطلب باید پرداخت میگویم چون "مَا اُهِلَّ بِہٖ" باعتبار ازمان اهلال عاآشد اگر آنرا بوقت ذبح خاص گردانند این تصرف نه از قسم تفسیر باشد بلکه از قسم تغییرر بود که لاجرم نسخ کلام است نه اثبات آن و پیشتر دانستهٔ که چنانکه تغییر عام بجانب خصوص نسخ است این هم مسلم است که حکم ناسخ افضل باشد از منسوخ یا مساوی آن نه ادون ازان. چنانچه در

مقدمات گذشته و پیدااست که تغییر اطلاق " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ "به
"اُهِلَّ بِهٖ عند الذبح"تغییر بادون است نه مساوی و افضل. چه از
تقیید عند الذبح یک گونه شائبه ابهام اجازت نیت تقرب الی الغیر
است که باتفاق محللاں و محرماں ممنوع و شرک است . و در
صورت اطلاق ممانعت ظاهر است که هرگز اجازت تقرب الی
الغیر ایهاماً نه قصداً فهمیده نمی شود،اندریں صورت موافق وعده.

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا　خود از خدا وند کریم نسخ اطلاق
" مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ "

متصور نیست تابه بندگاں چه رسدکه بحکم مقدرات سابقه
نسخ کلام خداوندی از بشر ممکن نیست ، هرکدام که
باشدمفسرانه دیرینه باشند یا حال.

تبصرہ برقول عباس رضی اللہ عنہ کہ گفتہ دریں باب

و قول حضرت عبدالله بن عباس اگر بپایهٔ ثبوت رسد از درجه
احاد نخواهد گذشت . بایں همه مرفوع نیست که احتمال وحی
موجب استادگی و تامل باشد و شائقان نوش جان کردن " مَا اُهِلَّ بِهٖ
لِغَيْرِ اللّٰهِ " بتاویل نسخ دل شاد گشته بر قول مانعان گوش نه نهند.

بالجمله شائقاں را گنجائش تمسک باقوال مفسراں نیست

حاصل ایں همه تقریر آں است که اگر قول مانعاں رامخالف
تفسیرمفسراں گیرند تفسیر مفسراں مخالف منطوق قرآنی خواهد
افتاد، چارناچار اعتراف بآں لازم خواهد آمد که کلام ربانی بقول بشر
منسوخ شد. نعوذ بالله ، و اگر فهم خودر امتهم دانند و گویند اصل
همیں است که اقوال اکابر اگرچه در بادی النظر مخالف یک دگر مے

نمایند اما بعد تدبر مطابق یک دیگری بر آیند. چنانکه ایں ناکارہ هم در مقدمات اشاره بداں کرده. آں وقت من ذمه کش توفیق و تطبیق.

مطابقت اقوال مفسرین

بالجمله با جمله اکابر بحسن ظن باید ساخت و تامقدور وجوه توافق باید جست.میگویم چوں منصب مفسران دریافتی که بدلالت دلائل و شهادت شواهد تعیین مبهمات مے کنند نه تغیر متقررات از همیں راه باصلی که موجب الحاق "قید وقت ذبح " گردید باید رفت ، چوں تدبررا کارفرموديم بدومعنى دلالت کرد.

تجدد نیت

(۱) اَوّل آنکه نیات از اقسام متجددات غیر "قار الذات" است چنانچه شاغلان معقول رادریں باره فقط همیں قدر تنبیه کافی است. و ایں هم بدیهی است که چنانکه در حرکت صاعده و هابطه تضاد است همیں ساں در نیت للّٰہ و نیت لغیر الله تضاد است. یعنی بعد تشریع ایں اَمر که سرمایہٴ حلت تنها نام خدا است و موجب حرمت ذکر غیر است تنها باشد یا بنام خدائے تعالیٰ ایں اَمر ممکن نیست که هر جانوری که بهر غیر خدا تجویز کردن باشند قبل از نسخ ایں نیت آں جانور برائے خدا تنها بگردانند . آری اگر جاهلی قبل از شرع آموزی جانوری را بهر غیر خدا تعیین کردو باعلان ایں امر آواز داد و بازهدایت ازلی موکشاں او رابرسرراه آورد و از کردۂ خود پشیمان شده نیت خود را بگردانید و برائے خدا آواز داد ایں وقت از نیت سابقه حسابی نباید گرفت. ایں جانور اگرچه بایں نظر منجمله " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ "است که "مَا اُهِلَّ" باعتبار ازمان عام

است ور وزی نام غیر بران خوانده شد اما نیت از متجددات است زوالش ممکن . و اجتماع متنافیین و متضادین محال. اکنون که خاص برائے خداوند وحدهٔ لا شریک له گردانید از نیت سابقه اثری نماند که باهم تضاد است و اجتماع را نشاید و پیدااست که منشاء حرمت همیں اضافت الی غیر الله بود چون آں خود نیست معلولش که حرمت است بکدام اعتماد پا فشارد. لیکن اضافت جانوراں بسوی خدا یا غیرخدا بدوگونه متصور است.

(۱) یکی بهر ذبح دیگر (۲) دیگر بهر اعطاء اضافت اولٰی که در دل همانا نیت است بعد ذبح متصورنیست که نیت هر فعل قبل آں فعل باشد نه بعد آں . آخر نیت از علل است نه از معلولات افعال. نظر بریں تغییر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن است نه بعد آں. پس اگر جاهل مذکور نیت فاسدهٔ خود را قبیل ذبح تغییر داده نام خدا برزبان آورده ذبح کرد آں جانور از قسم " مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰه عَلَيْهِ " گردید و از قسم " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ " نماند. هاں اگر بحکم شقاوت ازلی هماں ساں برضلالت خود اصرار داشته وقت ذبح هم نام غیر خدا برزبان راند آں را منجمله "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ "باید خواند. مگر دانی که اطلاع برنیات دیگراں افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن است بدوگونه ممکن است.

اطلاع برنیات بدوگونہ است

(۱) یکی از راه افعال آں نیات که مابین آں ها و آں نیات اختصاصی نهاده اند و ایں وقتی متصور است که وضع آں افعال برائے نیات معینه باشد. مثلاً نماز و افعال نماز و هیئت نماز را بهر

تعظیم معبود وضع کرده اند وچون همیں تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظارگیاں باشد موجب فتوح و هدایا و تعظیم و توقیر نیز مے گردد. پس اگر گمراهی همیں متاع دنیا را مطمح نظر ساز و اختصاص مذکور باطل نمی شود بلکه بنائے ایں نیت خود برهماں اختصاص است نه دیگر.

دیگر بقرائن دیگر اطلاع نیات دست مے دهد و از لوازم و آثار دیگر ماوراء اعمال موضوعه به نیات اعمال مے رسند لیکن ازاں جاکه دلالت لوازم و آثار باعتبار طبعی است و دلالت افعال برنیات موضوعه لها خویش بوجه وضع اصطلاحی دلالت اعمال برنیات قرائن و آثار براں نخواهد رسید چه اعتبار دلالت اعمال بر وضع عباداست که هم گنجائش اشتراک دارد وهم احتمال تغییر و تبدیل و بناء دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عباد ست که از بندگان تغییرش امکان ندارد. چنانچه فرق وجوب و امکان خود بریں قدر گواه است که افعال خدا وندی از ممکنات سردزدنمی تواں شد خود نیزمے فرمایند.

"لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ" اگر چیزی را بروضعے ویا هیئتی مخلوق فرموده اندهماں بروضع و هماں هیئت از لوازم آں گردیده و اگریکیفیتی و اثری ربط داده اند هماں کیفیت و اثر ملازم آں گردیده. نظر بریں دلالت قرائن اعنی آثار و لوازم از دلالت وضعی که یکی از اصطلاحات باهمی است بدرجها بالاشد. اگر وضع عباد مورث ظن است آں موجب یقین و اگر آں مورث یقین است آں موجب عین الیقین و حق الیقین . بالجمله ایں جا مخالفت وکذب و دروغ زیاده تر محتمل است و در دلالت قرائن کمترازاں. و همیں

است که سالی چون بعض ازواج مطهرات رضوان الله علیهن باهم یک دیگر را معتکف دیده همه بغرض اعتکاف خیمهاء خود در مسجد زدند. رسول الله صلی اللہ علیه وسلم بدلالت وشهادت همین قرینه یا دیگر هرچه بود بر تقاضاء پنهانی حب جاه مطلع شدند و بقلع آں اخبیه فرمان دادند و از گواهی ضرب اخبیه واقامت مسجد شریف که همانا. بهر تعبدو اخلاص موضوع است هیچ نشنیدند. وازیں قبیل است بزعم احقر جناب باری جل مجده در قصۂ افک مے فرمایند.

"لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ" (سورۂ نور، آیت ۱۲، رکوع نمبر ۲)

غرض آنست که الفاظ افک آفکاک بدلالت وضعی ایں جانب مشیر بودند که معاذ الله دشمنان حضرت طاهره مطهره، صدیقه، محبوبۂ محبوب رب العالمین صلی الله علیه وآلہٖ وازواجه وسلم و فیضصحبت نبوی صلی الله علیه وسلم و محبت نبوی صلی الله علیه وسلم و معاملات دیگر حسنه که برکمال ایمان اوشاں گواه بودند مقابل ایں دلالت و ضعی افتاده تکذیب آں مے نماید چه اوّل علاقه زوجیت نبوی صلی الله علیه وسلم عندالله آنچناں است که ایں چنیں خبائث را گرد اوشاں گردیدن لمهد بازکه محبوبیت مذکور و فیض صحبت مسطور هم بداں پیوست چگونه خیال باید بست که دامن پاک اوشاں ملوث بایں لوث شده باشد و نظائر دیگرهم از کلام الله برآورد مگر اندیشۂ تطویل دست بردست نهاده وره بقلم نداده بر همیں قدر اکتفا کرده میگویم.

هر چندذکر نام خدا وقت ذبح بدلالت وضعی همی گوید که ایں ذبیحه بهر خدا است لیکن از قرائن خارجه شهادت لغیر الله دهند. بعد ایں شهادت

گواهی ذکر نام خدا مسموع نخواهد شد. چه پیشتر دانستهٔ که

"اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیات"

و جناب رسول الله صلی الله علیه وسلم وقتی دیگر ایں چنیں هم فرموده اند. "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَنْظُرُ اِلٰی اَعْمَالِکُمْ وَ صُوَرِکُمْ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَنْظُرُ اِلٰی قُلُوْبِکُمْ وَ نِیَّاتِکُمْ" او کما قال

نظر بریں مبنائے حالت و حرمت وغیره احکام اگر خواهد بودنیت بدرجۂ اوّل خواهد. پس اگرذکر نام خدا یا غیر خدا موجب حلت و حرمت خواهد شدخدا وغیر خدا موجب حلت و حرمت خواهدشد نیت خدا وغیرخدا چگونه تاثیر خود نخواهد کرد. مگر ایں قسم مردم که نیت بهر خدادارندو نام غیر خدا بر زبان آرند هنوز بوجود نیامده اند. ونه بظاهر وجه ایں اجتماع ناموزوں بذهن می آید. البته کسانیکه نیت غیر خدا دارند و نام خدا برزبان رانند به کثرت موجود. ووجه ایں اجتماع بایں تخالف آں شد که در اوّل اسلام بهر ایصال ثواب بزرگاں بنام خدا ذبح مے کردند آخر رفته رفته بوجه تضاعف هر روزه در عقیدت بزرگاں نیت تقرب الی غیر الله جلوهٔ ظهور گرفت مگر ایں تضاعف عقیده درباره تغیر نیت کارگر افتاد که هر دو بیک محل بودند. اما وجه تغیر رسم ظاهری هیچ نبود. آں همچناں ماند.

بالجمله اگر در ظاهر و باطن تخالف افتد قابل لحاظ و ترجیح اگر هست احوال باطن است نه ظاهر. هاں اگرقرینه بر تخالف باطن از ظاهر نباشد آں وقت نظر برظاهر باید گماشت. و حسب شهادت ظاهر، باطن را نیز باید پنداشت.

باقی ماند آنکه قرینه دالّه برنیت لغیرالله چیست اوّل ایں اَمر از

کنندگان پرسیدنی است و اگر ازمن پرسی زیاده ازیں چه باشد که نذر کنندگان بهر دیگران براداء قیمت جانور یا بر عطاء همول قدر گوشت به مسکینان راضی نمی شوند بلکه تبدیل جانور دیگرهم بجای جانوری که بهر بندگان مقرر کرده باشند گوارنمی کنند. اگر مقصود اصلی ثواب رسانی باشد همه ایں امورمذکوره برابر اند. بجز ایں چیست که ذبح لغیر اللہ مقصود افتاده.

چوں از بیان وجه اَوّل براظهار قید عندالذبح فراغت یافتیم وقت آنست که وجه ثانی هم گذارش نمائیم.

وجہ ثانی عندالذبح

معتاد ابناء آں روزگار بود که ظاهر و باطن دریں باره موافق دارند . اگر نیت بهر خدا است وقت ذبح نام خدا برندو اگر اِراده دلی برائے غیر است نام غیر برزبان رانند. ایں قسم منافق پیشه وراں دراں زمانه نبودند کہ

بر زباں تسبیح و در دل گاؤخر (ایں چنیں تسبیح کے دارد اثر)

دل محو تعظیم و تقرب غیر است و بهر گفتن نام خداهم بر زبان آورده ذبح مے کنند.

نظر براں مفسران سابق قید عندالذبح زیاده فرمودند نا معلوم سازی که دراں زمانه فارق بین نذراللہ ونذر غیراللہ و علامت تمیز ایں ازاں همیں ذکر نام خدا و غیر خدا وقت ذبح بود. اگر وقت ذبح نام خدا بردند حسب اصطلاح آں زمانه دریافتند که ایں نذرخدا است و اگر نام غیر خدا بر زبان آوردند معلوم شدکه لغیراللہ است مگر چنانکه دریافتی در اوضاع باهمی و اصطلاحات

وضعی تغیر و تبدل راہ می یابد آں وضع و آں اصطلاح نماند.

قسمی ثالث که مشرکاں ایں اُمت اند بوجود آمدند و آں اصطلاح را برهم زده صورت واقعه بدانساں نمودند که مے دانی اکنوں چاره بجز آں نماند که قرائن پیش نظر باید داشت وحسب هدایت و دلالت آثار و لوازم کار باید کرد. چه مدار کار حلت و حرمت چنانکه دریافتی نیت است نه فعل ظاهری. و هرنیت را اثری جدا است و تاثیری نو . نیت خدا سرمایۂ حلت اُمت و نیت غیر خدا سامان حرمت. و پیدااست که هر ملزوم بالوازم ماهیت خود باشد.خواه دروجود آید خواه در عدم رود. خصوصاً ملزومیکه زوالش بوجود ضد او صورت بندد که ایں جا احتمال عموم لزوم هم مفقود است مثلاً روزرا لوازم دگرست و شب را لوازم دگر. لوازم روز در وجود و عدم در ملازمت او باشند. اگر موجود مے شود لوازم اونیز موجودمے شوند و اگر معدوم مے شود لوازم او نیز معدوم مے شوند.

چوں در ذبیح الله ولغیرالله همیں ساں دیدی که ارتباط تضاد است حلت و حرمت که یکی از آثار آنهاست باملزومات خود در رکاب باشند. آری اگر سواء یاد خدا علت بهر حلت مذبوح دگرهم بودی مے تواں گفت که اگرچه تقرب الی الغیر است مگر بکار پردازی فلاں علت ، حلت بدست آورده ایم و اینکه دربادی النظر ظاهر بیناں را چناں می نماید که علت حلت فقط ذکر نام خداست نیت بهرخدا باشد یا بهرغیر. چنانچه منطوق آیت،

"فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰاتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ" (قرآن کریم)

برایں دعویٰ دلیل است. پس مغالطه وهمی است که بوجه قلت

تدبر رہ میزنند. اگر فهم رسا است پیداست که ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ذکر زبانی بوجه دلالت بران مسمی بذکر مے گردد. چه ذکر بمعنی یاداست که درحقیقت کاردل است نه زبان اگر کسی محو یادکسی باشد و زبانش ساکت تاهم ازیاد آوران اوست و اگر دل در غیربسته و زبان را بنام او شکسته نزد حقیقت شناسان از یاد آوران نشمرده شود.

ذکرلسانی

حضرات صوفیه کرام رضوان الله علیهم را بنگر که ذکر لسانی را اگر تنها باشد تعلقه مے گویند ذکر نمی گویند و آنکه ذکر قلبی را وسوسه گفته اند منافی این نیست که معروض شد.

ذکرقلبی

چه مراد ازذکر قلبی در اصطلاح شان صوتی است که از قلب صنوبری که مضغه ایست از گوشت مسموع مے شود. نه حضور قلب که آن نرد اوشان نیز اصل ذکر است و چون نباشد خدا وند تعالٰی شانه مے فرمایند."اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَاِذَا قَامُوْٓا اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى يُرَآءُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِيْلًاۙ مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ "(سورۂ نساء،آیات،۱۴۲،۱۴۳)

در رسول الله صلی الله علیه وسلم ارشاد کرده اند

"لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ"

در منافقان اگر مفقود است همین حضور قلب است که خدا وند تعالٰی شانه بعدم ذکر آنرا تعبیر فرموده در رسول الله صلی الله علیه وسلم بناء صلٰوة بران نهاده اند.

غرض حضور قلب باخلاص اصل عبادت است نظر بریں در آیت

"فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

اَوّلاً بالذات همیں ذکر باشد و هر که متروک التسمیه عمدًا یا سهوا را حلال گفته به همیں نظر گفته. چه مظنون از مؤمن همیں است که از خدای خود غافل نبا شد. البته

جانور متروک التسمیه عمداً حرام است

امام ابو حنیفه رحمه الله متروک التسمیه عمدًا را حرام مے گویند. ووجهش در اوراق گذشته دریافتۂ مگر اکنوں نیز رمزی ازاں باید گفت.

رمزحرمت متروک التسمیه عمدًا

چناں که در انسان حقیقت انسانی که روح اوست و صورت انسانی که جسم است هر دو مطلوب اندکه مکاسب دینی و دنیوی باقتران هر دو صورت بندد. ورنه فُرادیٰ . اگر گیری هر دو بیکاراند. روح بے بدن فاعل است بے آله و سوا است بے مرکب. و بدن بے جان، آله است بے فاعل و مرکب است بے راکب هم چنیں در اعمال دینی بلکه دنیوی حقیقت عمل که نیت و حضور خاص می باشد و صورت عمل که حرکات خاصه مے باشند مطلوب شارع اند. اگر یکی هم ازیں دو عنصر مفقود گردد نتیجه و غرض عمل بدست نیفتند . و بوجه نا فرمانی معتوب شود. آری اگر سهو سه راه افتاده از بلا تجات بایدهمچنیں اگر مغفرت یا شفاعت بتدارک آں خیر ویاحنه از حسنات مکفرآں گردد و عتاب برخیزد . اما نتائج مذکوره اغراض معلومه میسر نیایند.

بالجمله اصل مطلوب حاصل جمع بهر دو عنصر است. فائده

تکلیف بے یکی از آنها صورت نه بندد و خطابات شارع قطع نظر ازاں لغو بیکار اند که از آں خدائے متین تصور آں تصور خال است. ازیں مرهم نیت ضرور افتاد و هم صورت عمل لازم آمد. مگر هرچه باشد نیت اصل است و عمل تابع آں. چنانکه روح اصل است و بدن تابع آں، وقت اعتبار و اقتدار نظر بر حقیقت افگنند نه بر صورت.

سگ اصحاب کهف اگرچه بصورت سگ بود را چوں روح پاک داشت از مردم شمرده شد و کفار بآنکه بصورت انسان بودند چوں اَرواح خبیثه نصیب شاں شده بودر شاں اوشاں.

اُولٰٓئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ

فرمودند . و ایں راهم بگذارید اگر خالق کن فیکون روح انسانی را در قالب سگ و خر وغیره بدمد و رُوح خود سگ وغیره را بقالب انسانی بکشد نزد حقیقت بیناں وقت اقتداء اعتباراَرواح باشد نه اجسام، اگرچه ظاهربیناں را قضیه بالعکس به نظر آید هم چنیں اگر در اَرواحِ اعمال و صور آنها همیں قسم تخالف باشد که در صورت مفروضه اعنی اجتماع رُوح انسانی و جسم حیوانی یا رُوح حیوانی و جسم انسانی گفته شد نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار رُوح اعمال باشدنه صورآنها و ازیں جا است که

"انما الاعمال بالنیات"

ذکر حقیقی ذکر قلبی است

الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ضرورت ذکر لسانی نه بایں وجه است که مصداق ذکر و موضوع له آں همیں صوت نام خداست نی بلکه وجه ضرورتش هماں است که گفته شد . اعنی

نتائج و ثمرات اعمال و اغراض آنها بی اقتران صورت و معنی میسر نه آید. پس اگر صورت بے معنی است جسم بے جانش پندار. اگرعمل است ونیت نیست مصداق کَسَرَابٍ بقیعة انگار و داخل در ذکر خداوندیش شماره بلکه یادغیر بایدش فهمید.

دانسته باشی که چنانکه آیت "فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" دلالت دارد ذکر خدا وندی که علت حلت است ، ذکر قلبی است نه ذکر لسانی.وهمچنیں اگرذکر غیر خدا علت حرمت است چناں که آیت " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ " شاهد برآں است ذکر پنهانی است نه ذکر لسانی . باز اگر ذکر زبانی را دریں باره دخل داده اند آنچناں دخل داده اند که در صدور آثار روحانی جسم را یادر صدور آثارفاعل آله رادخل داده اند.

بالجمله اگر صورت و ظاهررا دخل است به مرتبۂ ثانی است و اولاو بالذات علت هم چو آثارهموں ذکر پنهانی است پس اگر رُوح عمل اعنی نیت ازیں قسم است و صورت ازاں قسم اعتبار معنی و رُوح خواهند کرد. نه اعتبار صورت و ظاهر. و هویدااست که در صورت تقرب الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح برده شود رُوح عمل از قسم دگر است و صورت آں از قسم دگر.

نظر برقاعده ممهده که همیں دم عرض کرده شد و در تمام اعمال عبادات وغیر آں بلا نکیرجاری است احکام روح عمل که نیت تقرب الی الغیر است غالب خواهند آمد وذبیحه منجمله محرمات خواهد گردید.

علاوه بریں تقدم اسم اللہ بر "علیه" در هر دو آیت اعنی

"كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" و

"لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" دلالت بر ذکر خالص دارد. چه تقدیم همچو اشیاء در همچو

مواقع چنانکه از مسلمات علم معانی است دلالت بر حصر مے کند که مفادش ایں جا هماں ذکرخالص است بی شائبه ذکر غیر.درحق ما نحن فیه اگر ذکر زبانی را ذکر هم گویند ذکر خالص نتواں گفت . که دل محو غیر است . و ذکر بودن توجه قلبی .به تعظیم وتوقیر مذکور آنچناں نیست که انکارش تواں کرد بلکه گنجائش انکار اگر هست در ذکربودن ذکر زبانی است نه زبا العکس .اندریں صورت نتواں گفت که ذبیحه معلومه از قسم

مَا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" است وبدیں سبب بحکم

"لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

منجمله ممنوعات و محرمات است. زیراکه مقاد آیت ثانیه وقتیکه تقدیم مذکور مورث عصر باشد ایں است که هرچه فقط نام خدا براں نخوانده شده باشد آنرا مخورید و ظاهر است که ایں مفهوم چنانکه آں جانوررا شامل است که اصلا نام خدانخوانده باشند بلکه در غفلت آنرا کشته باشند همچنیں آں جانور را نیز شامل است که هم نام خدا گفته باشندو هم یاد غیر کرده باشند. هاں اگر جانورانِ حلال مملوک غیر بودندے آں وقت نثار بنام آں غیر روا بودی و اگرمشترک درخدا وغیر بودی اشتراک آں خیر درذکر بجای خود بودی. اکنوں که ملک خالص بهرخدا است ذکرخدا نیز خالص باید کرد و اصلا دیگراں رادر ذکر شریک

نباید کرد که شرک لازم خواهد آمد. چه حقیقت اشراک و شرک که از اکبرکبائر است و مغفور نتوان شد همیں است که مملوک خدا را مشترک درخدا و غیرخدا پندارد. ورنه شی مشترک را اگر بکار همه شرکاء آرندچه گناه است بلکه اندریں صورت ممانعت ازیں کار گذاری منجمله معاصی می شدکه بالبداهت ظلم است و ظلم گناهی است که همه دانند. آری اگردر منفعتی اجازت ازاں طرف باشد بقدر اجازت اختیار است که درکار خود آرند یا بدیگری سپارند. ورنه هرگز روا نیست خصوصاً چیزیکه بهر خود دارند یا محصولی که بهرخودگذارند. مثلاً دستور سلاطین است که بر اراضی رعیت محصولی مقرر کنند و بر امراء رعیت وقت ملاقات نذری نهند. پس اگر آں محصول و نذر رعایاء سرکاری درخزانۂ دیگراں داخل کنند و پیش دیگراں کشند لا جرم مستوجب سزائ جرم بغاوت گردند که هر آئینه بجز توبه و انقیاد رستگاری ممکن نیست که همچنیں اگر کسی تاج وغیره ملابس سلطانی براندام خود راست کند و ماهی و مراتب وغیره علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاهی از حاضراں و غائباں خواهد بدرجه اولیٰ آنکس واعوان و انصار واحباب و خیر اندیشاں او مورد عتاب سلطانی شوند که تلافی آں بجز خم کردن سر تسلیم نمی تواں شد باقی سوائے ایں قسم امور هرچه رعایا را درباره آں اجازت داده اندر ارتکاب آں هیچ مخدوری نیست و آں چه منع کرده اند مثل چرانیدن چانوراں در حمی ﴿حمی اس چراگاہ کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے کو چرانے کی اجازت نہ ہو اور ہر اس چیز کو بھی ''حمی'' کہا جاتا ہے

جس میں کسی غیر کو تصرف کرنے سے روکا جائے۔(منجد ص ۲۸۷) مترجم﴾ یا آمدن هر کس و ناکس وقت بے وقت بدر باربدیں قسم امور آگاهی مے گیرندو گاهی میگذارند همیں‌طور اگر محصول سرکاری بروقت نرسیده بوجه افلاس نرسانیده بریں تقصیر هم وقتی بسرائے آں مے رسانند وقتی بواگذاشتن آں حکم می رانند.

تمثیل عبادات ونذروقربانی

اکنوں بدیده عقل بنگر که همیں معامله ها خدا وند مالک الملک بابندگان خود کرده زکوٰة و غیره حقوق مالی را محصول سرکاری پندار ، نماز وغیره تعظیمات بدنی را القاب و آداب سلطانی انگار و قربانی راندر وقت ملاقات بایدشناخت و گناهاں را مثل چرانیدن حمی باید پنداشت.

وجوه تشبیه همه اُمور ظاهر است. بایں همه ایں ذکر استطرادی ﴿استطراد کے معنی بھاگنے کا بہانہ کر کے حملہ کرنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی استطراد کہتے ہیں۔(منجد) اس جملے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔مترجم﴾ است و ایں مقام دگر. اگر گویم چگونه گویم که نازیبا است غرض اصلی باید گفت، آں ایں است.

جاں نثاری نیز منجمله خصائص خدا وندی است که بهردیگراں نتواں کرد و اگر دریں باره اجازت بودی قربانی را منجمله عبادات نکردندی. پس وقتیکه ماهمه مخلوق ومملوک خدا باشیم و اموال وافعال ماهمه مخلوق آں مالک الملک و ایں طرف جاں نثاری از خصائص چنانچه حرمت

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

مقید به "عندالذبح" داری یا عام نیز همیں جاست. باز ذبح بنام سَدُوچگونه روا بود. اندریں صورت نام خدا یک بارچه صدبار یا هزار بارنیز اگر خوانند چناں باشد که خنزیر را نام خدا گفته ذبح کنندو نوش جاں فرمایند ازیں جا فائدۂ یاد خدا وقت ذبح دریافته باشی که حلال را از حرام گردیدن بازمے دارد. نه آں که حرام را حلال مے گرداند. چنانچه :

" اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ " (قرآن کریم)

بدیں جانب اشاره هم دارد.

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکه اگر ذوق سلیم است همچو آفتاب روشن است که وصف طیبات از وصف حل بدلالت ایں آیت مقدم است و علت آں. و همچنیں بدلالت آیت" قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْفِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ" (قرآن کریم)

روشن است که وصف رجس از صفت حرمت مقدم است وعلت آں.و مے دانی که مکلفاں مطیع بعد استماع ایں آیات اگر ذبح خواهند کرد اَوّل طیب را از رجس خواهند شناخت. آں وقت کارد بنام خدا خواهند راند اندریں صورت بضرورت معلوم شد که ایں وصف حل از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نه مؤخر. تا از آثار ذبح بنام خدا شمرده شود. نظر بریں کار ذبح بنام خدا بجز ایں چه باشد که حلال را از حرام گردیدن بازدارد و طیب را ازرجس گشتن نگاهدارد.

وازیں جادریافته باشی که حلال گویانِ متروک التسمیه عمدًا و

سهواً یا فقط عمدًا نیز دستاویزی بس عمده دارند. واصلی بس محکم. ایں نیست که قول بے سروپا گفته اند. اگرچه جواب آنچه مخالف حنفیه باشد پیشتر بشنیدهٔ. بالجمله کار ذبح بنام خدا آنست که بشنیدی نه آنکه حرام را حلال گرداند درنه خنزیر و سگ نیز به برکت ایں نام پاک حلال گشتندی.

نظر بریں اوّل می باید دید که موجب حرمت در

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

چیست . اگر عدم ذکر نام خدا است قول محلاں بظاهر راست باشد و اگر ذکر نام غیر، موجب حرمت است دعوئے مُحرماں صحیح و درست بود.

موجب حُرمت در "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

چوں نظر بغور کردیم دانستیم که موجب حُرمت در

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

ذکر نه کردن نام خدا نیست ورنه "میتة" و "نطیحه" و "متردیه" و "ماکول السَّبُع" همه دریں اَمر برابر اند از اصل همه طیب اند. اما نام خدا بطورمعهود ذکر نه کرده شد. اگر فرق باشد ایں باشد که "در میته وغیره نام خدا وفعل ذبح هر دو مفقوداند." و در

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ" فقط نام خدا ازدست رفته

بهرحال درفقدان علت که مجموعه فعل ذبح و نام خدا است در هردو جا کلام نیست . اندریں صورت چه ضرور بود که

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

را قسمی علاحده گردانیدند . لفظ

"مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

کافی بود. ایں تطویل لا طائل دریں چنیں کلام معجز نظام بنایستی و ازیں هم در گذشتیم لفظ "اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ "اگر فهم باشد بدستور سابق بریں قدر دلالت دارد که وصف فسق که دریں آیت بجانب مذبوح ماخوذ است ، از صفت حرمت مقدم است و آں از فعل ذبح.

و ایں راهم بگذارید. آیت :

"وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَآءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ"

رااگر بنگرند. اهل فهم را دریں قدرتا تامل نمی ماند که "فَاجْتَنِبُوْا" تفریع است برما قبل. و حاصل ایں تفریع ایں است که همه انعام باستثناء " مَا يُتْلٰى " از اصل حلال طیب اند. رجس اوثان آں را حرام گردانید .ورجس اوثان رامے دانی که همیں شرک است که مقرش دل بود نه زبان و محلش جان بود نه لسان.

و اگر بالفرض رجس اوثان همیں ذکر نام غیر است که وقت ذبح باشد آں نیز بوجه دلالت برمعنی شرک است نه من حیث اللفظ. اگر نعوذ باللہ "لات و عزیٰ" نام خدا بودی و نعوذ باللہ امام نبی آنچه بسم اللہ مے کند "بسم اللات" مے کرد و آنچه "بسم اللات" والعزی مے کند بسم اللہ میکرد وایں مضمونی است که انکارش بجز احمقاں از دیگراں توقع ندارم. الغرض صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نه لفظ. آری چنانکه بتاثیر خشوع وخضوع قیام و قعود ورکوع و سجود طاعت مے گرد و هم چنیں بسم اللہ باقتران معنی محلل. و "بسم اللات و العزیٰ" باقتران معنی محرّم مے گردد.

غرض چنانکه وصف طاعت در افعال نماز بالعرض عارض میگردد و تنها افعال مخصوصه چناں که در نمازمنافقاں باشد طاعت نیست بلکه چناں که نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض مے گردد و موصوف بالذات و فاعل تنویر آفتاب است همچنیں موصوف بالذات بوصف تحلیل هماں نیت و معنی است که تقرب محض است وطاعت بحت الفاظ دریں باره موصوف بالعرض اند نه آنکه اصل تحلیل و تحریم کار الفاظ است و معانی ازیں قضیه خبر ندارند. باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق دریافتی . خصوصاً در حق دیگراں که سبیل اطلاع اوشاں بر معنی مکنون خاطر ذابح جز استماع الفاظ هیچ نیست.

اصل مطلب کی طرف واپسی

چونکہ جملہ ’’ لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ علیہ‘‘ منفیہ ہے اور اصل وہ چیز جس کی نفی کی گئی ہے ذکر ہے تو اوقات اور ازمان جو اس کے متممات میں سے ہیں، کیونکہ ذکر زمانی اَمر ہے تو وہ بھی منفی ہوں گے اور اس وجہ سے ذکر اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا اور اگر کسی طالب کے خیال میں یہ آئے کہ ذکر کے ازمان اور اوقات مذکور نہیں ہیں اور جو چیز مذکور نہیں اس کو نفی کے سیاق اور چیز میں شمار کرنا لائق نہیں تا کہ عموم زمانہ لازم آئے۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ رَجُلٌ کی طرح کہ نکرہ ہے اور ہر انسان پر جو بھی ہو اس کا بولنا درست ہے تو ’’ذکر‘‘ بھی نکرہ ہے اور جو ذکر بھی کہ ہو اس پر اس کا اطلاق درست ہے اور ظاہر ہے کہ ہر وقت کے ذکر کو ذکر کہہ سکتے ہیں اور اس کو ذکر کے افراد میں سے کہہ سکتے ہیں۔ پس نفی کی جگہ میں ذکر کے واقع ہونے کی صورت میں کہ لَمْ یُذْکَرْ کے تضمن کی وجہ سے لازم آیا ہے تو یقیناً ذکر افراد کا عام ہونا لازم آئے گا۔ اور اس عموم افراد سے ذکر کے ازمان اور اوقات کا عموم ضروری ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر کسی

فعل نے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر فاعل کی طرف فعل کے مسند ہونے کی خبر سننے والے کے کان تک پہنچا دی اور اس طرف سے مطمئن کر دیا تو پھر بھی زمانے کے تعین کی طرف سے وہی مطلب کا تردد اپنے حال پر ہے۔ اگر سوال کے بعد یا اس سے پہلے اس کے متعلق بھی کہا جائے تو وہ زمانہ یقیناً کلام سابق کے متممات میں سے ہوگا نہ کہ مستقل بات کہ سابق نفی کے سیاق سے دامن کھینچتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر قرار پکڑے اور چونکہ زمانے کے تعین کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے۔ اور دلالت التزامی کے ذریعہ ازمنہ ماضی کے متعلق غیر معین زمانے کی خبر دی ہے کہ وہ بھی نکرہ ہے پس اس کے معلومہ نفی کی جگہ میں داخل ہونے کی وجہ سے عموم کیوں لازم نہ آئے۔

ایک اور خلجان

اب ایک اور خلجان باقی رہ جاتا ہے جو کہ شاید جھگڑالو طبیعت انسان کے دل میں کھٹکے لہٰذا اس خلجان کا نکالنا اوّل مناسب سمجھا گیا۔ کسی کہنے والے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ یہ کہے کہ لفظ ما (آیت) ''مَا اُهِلَّ بِهٖ'' اور ''مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' میں موصولہ ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ان دونوں جملوں میں اس کو موصولہ کہا تو:

''كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

میں بھی ما کو موصولہ کہیں گے کیونکہ نفی اور اثبات کے سوا

''كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ''

اور

''لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سب ارکان مادّہ میں متحد ہیں۔ اس صورت میں موصول کے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ پہلے کہا گیا صلہ بھی عام ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے۔ اسم فاعل اور مفعول کے اوّل میں آنے والا الف لام بھی موصولات میں سے ہے اور اس ''الف لام'' کے اسم فاعل کے اوّل میں آنے کے وقت سے پہلے کہ وہ اسم فاعل

نکرہ تھا اب عام ہو جاتا ہے اور اسی طرح جملہ فعلیہ جیسے یاتینی اس کے اوّل میں ''الذی'' اور ''من'' وغیرہ اسماء موصولات کے آنے سے فعل عام ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ شرط کا حکم اختیار کر لیتا ہے حالانکہ جملہ فعلیہ نکروں کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔ الغرض لفظ ما آیت مَا ذُکِرَ میں بھی عام ہوگا اور اس کا صلہ بھی کہ ذُکِرَ ہے موصول کے عام ہونے کی وجہ سے عام ہوگا اور زمانے کے عام ہونے کی وجہ سے جس وقت میں بھی کہ خدا کا نام لیا جائے گا گوشت کھائے جانے والے جانور حلال ہو جائیں گے۔ عام اس سے کہ ذبح کے وقت نام لیا جائے یا دوسرے وقت۔ اور اگر اس جگہ وقت ذبح نام لینے کی قید لگائیں گے تو ''لا تَاکُلُوا'' اور ''مَا اُھِلَّ'' میں بھی ذبح کے وقت کی قید لازم آجائے گی۔ جب اس خلجان کی تقریر اور تحریر سے ہم فارغ ہو چکے تو اس کا جواب لکھنے کی طرف بھی ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

جواب

اوّل تو یہ بات سننی چاہیئے کہ آیت ''لا تَاکُلُوا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ'' اور آیت ''کُلُوا مِمَّا ذُکِرَ'' میں صلہ کو لفظ ''عَلَیْہِ'' کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور آیت ''مَا اُھِلَّ'' میں صلہ کو لفظ ''بِہٖ'' کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے چونکہ دونوں قیدوں کے مفاد میں صاف فرق ہے اس لئے اس مجموعے کو تمام وجوہ سے اس مجموعہ پر قیاس نہ کرنا چاہیئے۔ حرف علیٰ کو ضرر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ذبیحہ کے ضرر کا وقت ذبح کا وقت ہے اور حرف ''ب'' کو ہر چند بہت سے معنی کے لئے استعمال میں لاتے ہیں لیکن یہاں (آیت) میں استعانت (مدد حاصل کرنے) کیلئے لائے ہیں اور لفظ ''بِہٖ'' کا مرجع وہی معلوم حیوان ہے کہ وقت اس کام میں استعانت اس کے ساتھ خیال میں آتی ہے بلکہ ''جب کوئی چیز مطلق ﴿مثلاً طاقت ور جانور کا فرد کامل شیر ہے لہٰذا طاقت ور جانور سے اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم﴾ بولی جاتی ہے تو اس چیز کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے''۔

اور تم جانتے ہو کہ حیوان کے لفظ کا اطلاق یا اس کی طرف اشارہ اگر کمال کے درجے

پر متصور ہے تو جانور کے ذبح ہونے سے پہلے (جانور ہونے کا کمال) متصور ہے اور جب اس کے گلے پر چھری رکھ دی اور چلا دی تو پھر اس ذبح کے فعل کا نتیجہ معلوم ہے کہ کیا ہے۔ یہی ہے کہ اس کی حیوانیت کو ہی نکال ﴿کیونکہ ذبح سے پہلے پورے جسم اور رُوح کے مجموعے کو جانور کا فرد کامل کہا جاتا ہے۔ جب چھری چلا کر جانور ذبح کر دیا گیا تو اب یہ کامل جانور نہ رہا۔ لہٰذا ذبح سے پہلے ہی جانور کہلانے کا مستحق ہے۔ مترجم﴾ پھینکنا چاہتے ہیں۔

الغرض "لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" اور

"كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ"

"وقت ذبح" اشارہ جملے کے الفاظ ہی سے نکلتا ہے نہ کہ خارج سے اور

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ"

میں وقت ذبح اشارہ کی طرف کسی لفظ سے بھی نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر بالفرض لفظ "علیٰ" کے معنی جو کہ "ضرر" کے لئے آتا ہے (تو اگر اس سے مراد) صرف ذبح کے وقت (غیر اللہ کا) نام لیں اور نیت اور اہلال اضرار کو ہم منجملہ اضرار قرار دیں تو البتہ "مَا ذُكِرَ" اور "مَا لَمْ يُذْكَرْ" بھی "مَا اُهِلَّ" کی طرح اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا۔ مگر اس قدر عموم سے اس کے سوا اور کیا لازم آتا ہے کہ اس جیسے جانور کو کھالو۔ لیکن یہ بات کہ کس طرح کھاؤ اس کلام سے ہرگز ثابت نہیں ہے۔ نہ صاف طور پر اشارے کے طور پر اس مضمون کے بارے میں یہ کلام خاموش ہے۔ جیسا کہ

"خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا"

مَا فِي الْاَرْضِ کے طریقۂ استعمال سے خاموش ہے۔ البتہ اس وقت لفظ كُلُوْا کا (جو کہ اَمر حاضر ہے) مطلب "كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ" میں "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" کے مقابلے میں جبکہ غیر خدا کے نام پر ہو خدا کے نام کی قربانیوں کے کھانے کی رغبت دِلانا ہوگا جو کہ ذبح سے پہلے اس تعالیٰ کے لئے (نذر کے طور پر) مقرر کی ہوں گی۔ غرض ذکر (نام خدا) کے اوقات کے عموم سے "اکل" کی کیفیات کا عام ہونا لازم

نہیں آتا ہے (بلکہ) وہ عموم تو لفظ ما کے عموم کے ذریعے حاصل ہوا۔ اس عموم اوقات کو کس لفظ سے صحیح کریں گے اور چونکہ یہ کلام ''اکل'' کی کیفیت اور اس کے مبادی اور مقدمات سے خاموش ہے اس لئے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوا۔

اِس طرف سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلا دیا اور داہنے ہاتھ سے کھانے اور لقمہ اُٹھانے کے وقت بسم اللہ کہنا اور بیٹھنے کا طریقہ تعلیم فرمایا۔ اگر چہ تعلیم دی گئی کیفیات میں سے بعض ضروری ہیں اور بعض زیادہ بہتر اور بعض زیادہ مناسب اور اس کو بھی چھوڑ دیجیے کہ ہم کہتے ہیں کہ صلہ فقط ذُکِرَ میں فعل ماضی مجہول ہے اور جس زمانے کی طرف اس لفظ ذکر میں اشارہ کیا گیا ہے جو دلالت التزامی کے ذریعہ زمانۂ ماضی مجہول سمجھا جاتا ہے وہ اس کے متممات اور لواحق میں سے ہے اور بہٖ اور علیہ (آیات بالا کے دو لفظ) اگر چہ متممات اور لواحق میں سے ہیں مگر لفظ ''علیہ'' اور ''بہ'' کے ذکر سے ہم نے سمجھ لیا کہ ان لفظوں کے ذریعہ ان قیود کی قید لگانا مقصود اور جب ہم کسی کلام میں کسی مقید کو مسند یا حکمی مسند الیہ بنائیں تو اس کی اسناد تنہا مطلق کی طرف راجع نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلق کی امتزاجی ہیئت اور قید کہ وہی مقید ہے۔ اس اسناد کی قائم رکھنے والی اور اس کا مرجع ہوتی ہے اور جو قید کہ مذکور نہیں ہوتی قید مذکور کی مانند اسناد کا مرجع اور قیم نہیں ہوسکتا بلکہ اس کا ذکر نہ کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسناد کا مرجع فقط مطلق ہے مگر چونکہ ہر مطلق کے لئے کچھ شرطیں ضروری ہیں، خارج میں ظہور کی ضرورت کے مطابق یقیناً اس قسم کی قید کہ اس مطلق کے اعتبار سے ہو لاحق ہوتی ہے مگر وہ قید اسناد کے حق میں اتفاقی ہوتی ہے۔

دوسری بات

جب اتنی بات محقق ہوگئی تو اب ہم دوسری بات کہتے ہیں (جو یہ ہے کہ) صلہ اور موصول حقیقت میں مسند اور مسند الیہ ہوتے ہیں پس صلہ اگر مقید ہے تو وہ امتزاجی ہیئت در حقیقت صلہ ہوگی نہ کہ مطلق بلا قید۔ اس صورت میں موصول کا عموم اسی ہیئت

امتزاجی میں سرایت کرے گا نہ کہ دوسرے اُمور میں لیکن ''صلہ'' میں عموم کی سرایت کی صورت میں، عموم صلہ بالعرض ہوگا نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر ہے لہٰذا وہی عموم ہوگا جو کہ موصوف بالذات میں ہے نہ کوئی اور عموم۔ مگر موصوف بالذات اس بحث میں جس میں ہم ہیں موصول ہے کہ اس کا عموم حیوانی افراد کے اعتبار سے ہے کیونکہ لفظ ما سے مراد جو کہ ''مَاذُکِرَ'' اور ''مَالَمْ یُذْکَرْ'' اور'' مَا اُهِلَّ '' ہے۔ یہی حیوانات ہیں نہ اور کوئی۔ اس عموم کے پیش نظر (ما کا) صلہ بھی افراد حیوانی کے اعتبار سے ہوگا نہ کہ دوسرے اوصاف کے اعتبار سے۔ کیونکہ اس صورت میں قلب بااللہ الایمان صلہ دوسرے اوصاف کے اعتبار سے۔ کیونکہ اس صورت میں قلب مصرع لازم آئے گا یعنی عموم صلہ جو کہ زمانہ معین کے ذکر نہ کرنے کی وجہ سے تو ہم کیا گیا ہے جیسا کہ کم فہم لوگوں کو اس جیسے مجملات سے عموم سمجھ میں آتا ہے اس کے برعکس موصول میں سرایت کرے گا مگر جیسا کہ عموم موصول صلہ میں سرایت کرتا ہے۔

اسی طرح خصوص صلہ وصول میں یہی عمل کرتا ہے یعنی اصل مفہوم سے نیچے لا کر صلہ کی قید میں مقید کر دیتا ہے۔ اور یہ ترکیبی ہیئت جو کہ اُس عام اور اِس خاص سے مل کر ظاہر ہوگی وہ کلام کا مسند یا مسند الیہ ہوتی ہے پھر اگر وہ کلام موجب (مثبت) ہے تو مذکورہ کلام صلہ اور موصول کے امتزاج کے مفاد میں عام ہوگا اور غیر مذکورہ قیود کے اعتبار سے مجمل کہ اس کی تفصیل منقولات میں شارع کے کلام کے سوا متصور نہیں ہے کیونکہ جو کوئی کلام اس سے خاموش ہے اور مخبر عنہ کے حق میں علیٰ سبیل البدایۃ محتمل ہے تو کلام سے اس کی دلالت کی اُمید نہیں کر سکتے بلکہ متکلم سے پوچھنی اور سننی چاہئے اور اگر وہ کلام (موجب یعنی مثبت نہیں بلکہ) سلبی (منفی) ہے تو مذکورہ سکوت عنہ جو علیٰ سبیل البدایۃ ضروری ہونے کی وجہ سے مدلول التزامی کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے نیز سلب میں داخل ہو جائے گا۔

اس کی وجہ اگر پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ تعمیم و تعریف اور اجمال اور تنکیر بھی ایک جان ہے کہ دو قالب میں آرام کر رہی ہے اور ایک معنی ہیں جو دو لفظوں کے لئے پیدا ہوئے

ہیں۔ کیونکہ واضح ہے کہ تعمیم سے تعیین لازم آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ تعریف سے غرض یہی تعیین ہے اور یہی وجہ ہے کہ لام استغراق ﴿لام استغراق ایسا لام ہوتا ہے جو کسی اسم کے اوّل میں آئے تو اس اسم کی جنس کے جتنے بھی افراد ہوں ان سب کو اپنے اندر سمو لے۔ جیسے فرض کرو الحمد میں اگر ہم حمد سے پہلے لام کو استغراق کیلئے مان لیں تو گویا ہر ایک کی حمد کی جنس کو یہ لام شامل ہوگا۔ مترجم﴾ کو معرفے کے حروف میں سے (علمائے نحو) نے شمار کیا ہے اور اسی طرح نکرہ بہت سے غیر معینہ احتمالات جو کہ یکے بعد دیگرے اس کے مدلول پر وارد ہوتے ہیں، مقابلے میں رکھتا ہے۔ مثلاً رَجُلٌ جَاءَ نِیْ رَجُلٌ میں بہت سے احتمالات رکھتا ہے جو کہ ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ہاں علی سبیل البدلیۃ ﴿علی سبیل البدلیۃ کے معنی کسی کے بدلے میں کسی کے ہونے کے ہیں مثلاً جَاءَ نِی رجل میں کوئی رجل سے مراد مثلاً یا زید ہو یا اس کے بدلے میں خالد ہو رجل سے یہ ہرگز مراد نہیں ہو سکتا کہ زید بھی اور خالد بھی ہو۔ مترجم﴾ اور بطور منع خلو ﴿منع خلو اور منع جمع منطق کی دو اصطلاحیں ہیں منع خلو میں دو چیزوں میں دونوں کے نہ ہونے کی ممانعت ہوتی ہے اور منع جمع میں دو چیزوں کے ایک جگہ جمع ہونے کی ممانعت ہوتی ہے۔ مترجم﴾ متخیّل اور متصور ہیں۔ یہ ایک رَجُلٌ (آدمی) یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ زید ہو اور عمرو بکر وغیرہما کا بھی احتمال رکھتا ہے پس یہ ایک مفہوم ہے کہ اس کے مظاہر سینکڑوں ہو سکتے ہیں اور سیاق کلام سے ان (زید، عمرو بکر) میں سے کسی ایک کا معین ہونا سمجھا نہیں جاتا۔ ہاں دلالت التزامی کے طور پر اتنا معلوم ہوا کہ ضروری طور پر ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہوگا۔ کیونکہ غیر معین کا تعین، ہر غیر معین مفہوم کے لوازم میں سے ہے اور یہی اجمال کے معنی ہیں۔

الغرض اجمال اور تنکیر میں عدم تعین کے افادے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پس اگر کلام مجمل اور منفی ہو تو وہ غیر معین احتمال جو کہ نکرہ کا مفاد ہے اس کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا۔ اس کے بعد جب ہم نے اس بحث کی طرف جس میں ہم میں رجوع کیا تو آیت ”کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰہِ“ کو ہم نے

ثابت پایا اور ذکر کے وقت تعین کے بارے میں مجمل پایا۔ کیونکہ زمانہ ذِکر کی ضروریات میں سے ہے اس وجہ سے دلالت التزامی کے ذریعہ ہم نے اتنا پالیا کہ ضروری طور پر یہ ذکر زمانوں میں سے کسی زمانے میں اور اوقات میں سے کسی وقت میں ہوگا لیکن اس ذکر کے وقت مقرر ہونا اس کلام (الٰہی مذکورہ بالا) سے نہ کر سکے۔

(اس بناء پر سابق مقدمے یعنی اس تقریر اور بعض سابقہ مقدمات کے مطابق ہم نے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو اس طرف سے مذکورہ ذکر کا وقت وہی ذبح کا وقت قرار دیا اور اس طرف یہ آیت: "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" اور "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" کو ہم نے دیکھا کہ دونوں کلام سلبی (منفی) ہیں اگرچہ بظاہر یہ آیت "إِنَّمَا حَرَّمَ" اور آیت "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" مثبت نظر آتی ہے۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ ان آیات میں "حُرِّمَتْ" سے حرمت اکل مراد ہے اور اس وجہ سے حرام کو "غیر ماکول" اور "لیس بماکول" کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں اور اس طرف صلہ اور موصول کا مجموعہ مطلق مع القید یعنی مقید کے حکم میں ہے اور وہ بھی موصوف کی صفت ہے کیونکہ معنوی حمل درمیان میں ہے اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ صفت و موصوف اگر جملہ اور قضیہ کی سائیڈ میں واقع ہوتے ہیں تو جملے کی نسبت کا بار مرکب کے مزاج پر پڑتا ہے نہ صرف مطلق یا قید پر۔ اس صورت میں جملہ "إِنَّمَا حَرَّمَ الخ" اور "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" (والا جملہ) آخر تک ھذہ المذکورات لیست بما کولۃ یالا یُؤکَلُ ھذہ المذکورات کی قوت میں ہوا۔ اس کے پیش نظر تمام مذکورات نفی کے سیاق میں داخل ہو گئے۔ الغرض تاویل کی گئی نفی جو کہ تم نے معلوم کر لی اور تحریم کے ظاہری اثبات میں اگر فرق ہے تو اعتبار کر لینے کے لحاظ سے ہے مصداق اور معنی دونوں کے ایک ہیں بلکہ مقصود بالذات اگر ہے تو یہی عدم اکل ہے جو کہ بلا شبہ نفی ہے نہ کہ اثبات۔ اس صورت میں جس قدر تنکیر ہوگی۔ اسی قدر تعمیم لازم آئے گی۔

اس اجمال کی تفصیل کہ جس قدر تنکیر آئے گی اسی قدر تعمیم ہوگی کس طرح؟

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نکرہ تمام وجوہ کے ساتھ اگر ہے تو وہ مفہوم اور شے اور اسی کی مانند ہے۔ ورنہ اگر کوئی مفہوم ایک وجہ سے نکرہ ہے تو دوسری وجہ سے معرفہ اس کو بھی کہنا چاہئے مثلاً ''انسان'' اور ''رجل'' وغیرہ اگرچہ نکرہ ہیں مگر تمام وجوہ کے ساتھ نہیں اس لئے انسانیت کے مفہوم نے جو مدلول مطابقی ہے۔ باقی تمام ماسوا سے تمیز کر کے لفظ کے مدلول کو انسانیت کی سرحد میں خاص اور محصور کر دیتا ہے۔ ہاں اس ماہیت کے افراد کے اعتبار سے ابہام اسی طرح اپنی جگہ ہے اس لئے اس ابہام کے مطابق انسان میں نکرہ پن ہوگا اور اسی قدر سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے تعمیم لازم آئے گی۔ یعنی اس حد تک کہ احتمالات کو رسائی ہے اسی قدر عموم کو بھی کارفرمائی حاصل ہوگی۔ مگر تم جانتے ہی ہو کہ مذکورہ جملے، سیاق نفی میں واقع ہونے سے قطع نظر کر کے ''ازمان ذکر'' کے اعتبار سے مجمل ہیں اور نکرہ کے حکم میں ہیں اور سیاق نفی میں ہونے کے اعتبار سے تمام مذکورہ جملے عام اور معرفہ کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

جب یہ چند فرق کرنے والی وجوہات جو کہ ''لَا تَأْكُلُوْا'' اور ''مَا اُهِلَّ بِهٖ'' اور ''كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' کی آیتوں میں ہمیں مل گئیں تو پھر قاری کو اختیار ہے کہ جو بات اس کے دل کو بھائے اسے اختیار کرے۔ مگر ہر چہ بادا باد باعتبار زمانہ ''مَا اُهِلَّ'' کے عموم اور ''كُلُوْا مَا ذُكِرَ'' کے خصوص کو اس کے اعتبار سے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

اصل مطلب

اب اصل مطلب کی طرف چلنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں جب ''مَا اُهِلَّ بِهٖ'' اہلال کے ازمانوں کے اعتبار سے عام ہوا تو اگر اس کو ذبح کے وقت کے ساتھ خاص

کرلیں تو یہ نہ صرف نہ صرف تفسیر کی قسم سے نہیں ہوگا بلکہ تبدیل کردینے کی قسم سے ہوگا جوکہ یقیناً نسخ کلام الٰہی ہے نہ کہ اس کا اثبات اور پیشتر تم نے جان لیا ہے کہ جیسا کہ عام کی تبدیلی منصوص کی جانب نسخ ہے تو یہ بھی مسلم ہے کہ ناسخ کا حکم منسوخ سے افضل ﴿جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: مَا نَنۡسَخۡ مِنۡ اٰيَةٍ اَوۡ نُنۡسِهَانَاتِ بِخَيۡرٍ مِّنۡهَاۤ اَوۡ مِثۡلِهَا۔ مترجم﴾ یا اس کے برابر ہوگا نہ کہ منسوخ سے کم درجہ جیسا کہ مقدمات میں گذرا اور ظاہر ہے کہ "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيۡرِ اللّٰهِ" کے اطلاق کی تبدیلی "مَا اُهِلَّ بِهٖ عند الذبح" کے ساتھ تغییر ادنیٰ کے ساتھ تغییر سے ہے نہ کہ برابر اور افضل کے ساتھ کیونکہ عند الذبح کی تقیید سے، غیر اللہ کے تقرب کی نیت کی اجازت کے ابہام کا شائبہ ہوتا ہے کہ حلال اور حرام کہنے والوں کے متفقہ فیصلے کے مطابق ممنوع اور شرک ہے۔ اور اطلاق کی صورت میں ممانعت ظاہر ہے کہ ہرگز غیر اللہ کے تقرب کی اجازت نہ بلا قصد اور نہ قصداً سمجھی نہیں جاتی ہے اس صورت میں موافق وعدہ:

"مَا نَنۡسَخۡ مِنۡ اٰيَةٍ اَوۡ نُنۡسِهَا" خود خداوند کریم سے نسخ اطلاق "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيۡرِ اللّٰهِ" متصور نہیں ہے تو بندوں کی کیا حیثیت ہے کیونکہ مقدمات مذکورہ کے مطابق خداوند تعالیٰ کے کلام کا نسخ بشر ہے ممکن نہیں ہے خواہ کوئی بھی ہو متقدمین میں سے کوئی مفسر ہو یا موجودہ زمانے کا ہو۔

قول حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما پر تبصرہ جو انہوں نے اس بارے میں کیا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اگر پایۂ ثبوت کو بھی پہنچ جائے تو پھر بھی خبر واحد کے درجے سے زیادہ نہیں ہے اس کے باوجود مرفوع بھی نہیں ہے کہ وحی کا احتمال توقف اور تامل کا سبب ہو اور "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيۡرِ اللّٰهِ" کو چٹ کرجانے والے شائقین نسخ کی تاویل کے ساتھ باغ باغ ہوکر منع کرنے والوں کے قول پر کان نہ لگائیں۔

حاصل کلام یہ کہ شائقین کو مفسرین کے اقوال سے سند پکڑنے کی گنجائش نہیں ہے۔
نتیجہ یہ ہے اس تمام تقریر کا کہ اگر مانعین کے قول کو مفسروں کی تفسیر کے مخالف لیں

تو مفسروں کی تفسیر منطوق قرآنی کے خلاف پڑے گی۔ مجبوراً اس بات کا اقرار لازم آئے گا کہ بقول بشر کلام ربانی منسوخ ہوگیا۔ اللہ کی پناہ۔ اور اگر ہم اپنی سمجھ کو اتہام لگائیں اور کہیں کہ اصل بات تو یہی ہے کہ اکابر کے اقوال اگرچہ بظاہر ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں لیکن تدبر کے بعد ایک دوسرے کے موافق نکلتے ہیں جیسا کہ اس ناچیز نے مقدمات میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے لہٰذا اس وقت میں اکابر کے اقوال میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کا ذمہ دار ہوں۔

اقوال مفسرین میں مطابقت

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اکابر کے ساتھ ہمیں حسن ظن رکھنا چاہئے اور حتی المقدور (ان کے خیالات میں) موافقت کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں۔ میں کہتا ہوں کہ جب آپ کو مفسرین کا مقام معلوم ہوگیا کہ دلائل کی رہنمائی اور شواہد کی شہادت کے ذریعہ مبہم مسائل کی وہ تعیین کرتے ہیں نہ کہ تغییر متعینات اس لئے اسی راہ سے ہمیں ایک ایسی اصل کی طرف چلنا چاہئے جو وقت ﴿یعنی جانور کو ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لئے جانے کی صورت میں وہ حُرمت کی فہرست میں شامل ہوجائے گا۔ مترجم﴾ ذبح قید کے الحاق کا موجب ہوئی۔ جب ہم نے تدبر سے کام کیا تو تدبر نے ہمیں دو معنی کی طرف رہنمائی کی۔

تجددِ نیت

اَوّل یہ کہ نیتیں متجددات ﴿وہ نئی نئی ہونے والی چیزیں جن کی ذات میں قرار نہ ہو بلکہ بدلتی سدلتی رہتی ہوں۔ مترجم﴾ غیر قار الذات ﴿وہ آن میں جن کی ذات برقرار نہ رہے بلکہ ہر آن میں سابق آن سے بدلتی رہے اسے غیر قار الذات کہتے ہیں۔ مترجم﴾ سے ہیں چنانچہ معقولات سے شغل رکھنے والوں کے لئے اتنی ہی تنبیہ کافی ہے اور یہ بھی بدیہی ہے کہ جیسا کہ حرکت صاعدہ (اُوپر کی طرف حرکت) اور حرکت ہابط (نیچے کی طرف حرکت) میں تضاد ہے اسی طرح اللہ کے لئے نیت اور غیر اللہ کے لئے نیت میں بھی تضاد ہے۔ یعنی اس اَمر کا شرعی تجزیہ کرنے کے بعد کہ جانور کے حلال ہونے کا سبب صرف خدا کا

نام ہے اور اس کے حرام ہونے کا باعث غیر اللہ کا ذکر ہے خواہ وہ غیر اللہ کا ذکر تنہا ہو خدا کا بھی ذکر ساتھ میں ہو یہ اَمر ممکن نہیں ہے کہ ہر وہ جانور جو غیر خدا کے لئے تجویز کئے گئے ہوں اس نیت کے نسخ سے پہلے، اس جانور کو خدا کے لئے تنہا (خاص) کرلیں۔ ہاں اگر کسی جاہل نے شریعت کا حکم معلوم کرنے سے پہلے کسی جانور کو خدا کے سوا کسی اور کے لئے نامزد کردیا اور پکارنے کا اعلان کردیا اور پھر ہدایت خداوندی اس کو بالوں سے پکڑ کر راہ پر لے آئی اور اس نے اپنے کئے پر پشیمان ہو کر اپنی نیت کو بدل ڈالا اور اس جانور کو خدا کے نامزد کرنے کا اعلان کردیا تو پھر پہلی نیت کالعدم ہوجائے گی۔ یہ جانور اگرچہ اس حیثیت سے منجملہ "مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" کیونکہ "مَا اُهِلَّ" ازمنہ کے لحاظ سے عام ﴿خواہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر ہو۔ لہٰذا شاہ صاحب کے نزدیک ذبح سے پہلے ماضی میں یہ نیت ہے کہ غیر اللہ کے لئے جانور کو پکار کر نذر کردیا اور دوسرے مفسرین کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینا مراد ہے جو جاہل سے وابستہ ہے۔ اس طرح حرمت میں علی علی اختلاف الزمہ مطابقت ہوگئی۔ مترجم﴾ ہے۔ اور کسی دن غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا لیکن نیت تو نت نئی چیزوں میں سے ہے اس کا زوال ممکن ہے اور دو باہم منافی اور متضاد چیزوں کا جمع ہونا محال ہے اب جب (نیت بدل کر اس جانور کو) خدائے وحدہٗ لا شریک لہٗ کے لئے خاص کرلیا تو پہلی نیت کا کوئی اثر نہ رہا کیونکہ دونوں متضاد نیتیں باہم جمع نہیں ہوسکتیں۔ اور ظاہر ہے کہ حرمت کا منشاء یہی غیر اللہ کی طرف اضافت (نسبت) تھی جب وہ نسبت نہ رہی تو اس کا معلول یعنی حرمت کس بنیاد پر باقی رہے گا۔

لیکن جانوروں کی نسبت خداوند تعالیٰ یا غیر اللہ کی طرف دو طرح پر خیال کی جاتی ہے۔

ایک تو ذبح کے لئے (اور دوسری صدقہ کرنے کے لئے کیوں کہ پہلی اضافت جو دل میں نیت کرلینا ہے ذبح کے بعد متصور نہیں ہے کیوں کہ ہر فعل کی نیت اس سے پہلے ہوتی ہے نہ اس کے بعد۔ آخر نیت تو علتوں میں سے (ایک علت) ہے نہ کہ افعال کے معلولات میں سے۔ اس بات کی بنیاد پر ذبح کی نیت میں تبدیلی ذبح سے

پہلے ممکن ہے نہ کہ اس کے بعد۔ پس اگر اس جاہل نے جس کا اُوپر ذکر ہوا اپنی غلط نیت کو ذبح سے ذرا پہلے بدل کر خدا کا نام زبان سے کہہ کر ذبح کیا تو وہ جانور ان جانوروں کی قسم میں شامل ہو گیا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور ان جانوروں کے زمرے میں داخل نہ رہا جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔

ہاں اگر ازلی بدبختی کی وجہ سے اسی طرح اپنی گمراہی پر اَڑی دے دی اور ذبح کے وقت بھی غیر اللہ کا نام زبان پر لایا تو اس جانور کو ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں شمار کرنا چاہئے مگر تمہیں معلوم ہے کہ دوسروں کی نیتوں پر اطلاع وحی کے ذریعہ اطلاع سے قطع نظر اگر انسانوں کے لئے ممکن ہے تو اس اطلاع کی دو صورتوں میں

نیتوں سے آگاہی کی دو صورتیں

ایک تو ان نیتوں کے کاموں کے ذریعے جو ان افعال اور نیتوں کے درمیان کوئی خصوصیت رکھی ہے اور یہ اس وقت متصور ہے کہ ان افعال کی وضع خاص نیتوں کے لئے ہو۔ مثلاً نماز اور افعال نماز اور نماز کی ہیئت کو اللہ کی تعظیم کے لئے وضع کیا ہے۔ اور جب ہی معبود کی تعظیم دیکھنے والوں کی نظر میں اعزاز و تکریم کا موجب ہوگی تو فتوح اور ہدایا اور تعظیم و توقیر کا موجب بھی ہو جاتی ہے پس اگر کوئی گمراہ اسی دنیا کی متاع کو قبلۂ مقصود بنا لے تو مذکورہ خصوصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ اس نیت کی بنیاد خود اسی اختصاص پر ہے نہ کسی اور پر۔

نیت پر اطلاع کی دوسری صورت

دوسری صورت نیتوں پر اطلاع کی قرائن کے ذریعہ ہوتی ہے اور موضوعہ اعمال کے ما سوا دوسرے آثار اور لوازم کے ذریعہ اعمال کی نیتوں تک رسائی ہوتی ہے لیکن جہاں تک کہ طبعی وضع کے اعتبار سے لوازم اور آثار کی دلالت ہے اور افعال کی دلالت اپنی نیات موضوعہ کہاں تو اصطلاحی وضع کی وجہ سے نیات پر اعمال کی دلالت، اس پر قرائن اور آثار کی دلالت کے باعث نہ پہنچے گی۔ کیونکہ اعمال کے دلالت کا اعتبار بندوں کی وضع پر ہے جو کہ شرکت کی گنجائش بھی رکھتی ہے اور تغییر و تبدیل کا احتمال بھی رکھتی ہے اور آثار و لوازم

کی دلالت کی بنیاد بندوں کے خالق کی وضع پر ہے کہ بندوں سے اس وضع کے بدلنے کا امکان نہیں۔ چنانچہ وجوب اور امکان کا فرق اتنی بات پر گواہ ہے کہ افعال خداوندی ممکنات سے سرزد نہیں ہو سکتے ہیں اور خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''اللہ کی تحقیق میں کوئی تبدیلی نہیں''۔ اگر کسی چیز کو ایک وضع پر اور یا کسی ہیئت پر پیدا فرمایا ہے تو وہی وضع اور وہی ہیئت اس کے لوازم میں سے ہوگئی اور اگر اس کو کسی کیفیت اور اثر کے ساتھ ربط دیا ہے تو وہی کیفیت اور اثر لازم ہو گئے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے قرائن کی دلالت یعنی آثار ولوازم کی دلالت وضعی سے جو کہ باہمی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے بدرجہا بالا ہوئی۔ اگر بندوں کی وضع ظن پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی مخلوق کی وضع یقین کا موجب ہے اور اگر وضع عباد یقین پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی وضع عین الیقین اور حق الیقین کا موجب ہے الحاصل یہاں مخالفت، جھوٹ اور دروغ کا زیادہ احتمال ہے اور قرائن کی دلالت میں اس سے کم تر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک سال (رمضان میں) جب بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن نے بعض کو معتکف دیکھا تو سب ازواج نے اعتکاف کی غرض سے اپنے اپنے خیمے مسجد نبوی میں لگا لئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قرینے یا اور کسی وجہ سے جو بھی کہ ہو حب جاہ کے پوشیدہ تقاضے پر مطلع ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خیموں کے اکھاڑ دینے کا حکم فرما دیا اور خیموں کے گاڑنے اور مسجد شریف کے اندر قیام کرنے کی گواہی سے متعلق کہ وہ مسجد عبادت کرنے اور اخلاص پیش کرنے کے لئے بنائی گئی ہے، کچھ نہیں سنا اور احقر کے خیال میں یہ بات بھی اسی طرح کی ہے جو اللہ جل مجدہٗ واقعۂ بہتانِ عائشہ رضی اللہ عنہا میں فرماتے ہیں:

کیوں ﴿یہ آیت سورۂ نور، رکوع نمبر ۲، آیت نمبر ۱۲ میں ہے، جو اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اُوپر بہتان سے براءت کا اظہار کر رہی ہے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غزوۂ بنی مصطلق سے واپس تشریف لا رہے تھے جو ۶ ہجری میں ہوا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

ساتھ تھیں۔ایک مقام پر پڑاؤ ہوا۔حضرت عائشہ قضائے حاجت کے لئے علیحدہ چلی گئیں۔آپ ہودج میں پردے میں رہتی تھیں۔ جب کوچ ہونے لگا تو ہودج اُونٹ پر رکھ دیا گیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس میں ہوں گی جب واپس آئیں تو قافلہ کوچ کر گیا۔وہیں چادر اوڑھ کر لیٹ گئیں۔حضرت صفوان قافلے کا گرا پڑا سامان سنبھالنے کیلئے کچھ فاصلے پر پیچھے سے آپہنچے۔دیکھا کہ کوئی پڑا سو رہا ہے۔قیافے سے ہی سمجھ گئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔انہوں نے اُونٹ بٹھا دیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس پر سوار ہو گئیں اور قافلے سے جا ملیں۔عبداللہ بن ابی منافق نے بہتان تراشی شروع کر دی۔ چہ میگوئیاں ہوتی رہیں آخر سورۂ نور کی آیتیں براءت میں نازل ہوئیں۔مترجم﴾ نہیں جب اس واقعہ کو تم نے سنا،مؤمنین اور مؤمنات نے اپنے دِلوں میں خیر کا گمان کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔"

غرض یہ ہے کہ بہتان لگانے والوں کے بہتان کے الفاظ اُسی طرف مشیر تھے کہ معاذ اللہ حضرت عائشہ طاہرہ،مطہرہ،صدیقہ رب العالمین کے محبوب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی محبوبہ اس خطاء کی مرتکب ہوئیں۔مگر دوسرے قرینے یعنی ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے محبت کرنا اور دوسرے اچھے معاملات جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کمال ایمان پر دلالت کرتے ہیں اس دلالت وضعی کے مقابلے میں آکر اس بہتان کی تکذیب کرتے ہیں کیونکہ اوّل تو زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق عنداللہ ایسا ہے کہ وہ تعلق ان جیسے خبیث معاملات کو ان کے پاس بھی پھٹکنے نہیں دے سکتا پھر جبکہ محبوبیت مذکورہ اور فیض صحبت مسطورہ بھی زوجیت کے ساتھ شامل ہو تو پھر یہ بات کیسے تصور میں آسکتی ہے کہ ان کا پاک دامن اس قسم کی گندگی سے ملوث ہوا ہوگا اور دوسری مثالیں بھی اسی قسم کی میں کلام سے نکالتا لیکن مضمون کی طوالت کے اندیشے نے ہاتھ کو روک دیا اور قلم کی راہ روک لی،لہٰذا اسی پر بس کر کے کہتا ہوں۔

ہر چند خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت دلالت وضعی کے ذریعہ بتلاتا ہے کہ یہ ذبیحہ خدا کے لئے ہے لیکن خارجی قرائن غیر اللہ کے لئے شہادت دیتے ہیں اس شہادت

کے بعد خدا کے نام کے ذکر کی شہادت نہ سنی جائے گی کیونکہ تم نے پہلے جان لیا ہے کہ:

''اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے''

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور وقت میں اس طرح بھی فرما چکے ہیں:

''اللہ تمہارے اعمال کو نہیں دیکھتا اور نہ تمہاری صورتوں کو ولیکن وہ تو تمہارے دِلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے''۔

اس کے پیش نظر حلت وحرمت وغیرہ احکام کی بنیاد اگر ہوگی تو سب سے پہلے نیت ہوگی۔ پس اگر خدا کے نام کا ذکر یا غیر خدا کا حلت وحرمت کا موجب ہوگا تو خدا اور غیر خدا کی نیت اپنی تاثیر کس طرح نہ کرے گی۔ مگر اس قسم کے آدمی جو کہ خدا کے لئے تو نیت رکھیں اور خدا کے سوا کا نام زبان پر لائیں ابھی وجود میں نہیں آئے ہیں۔ اور نہ ہی اس نا مناسب اجتماع کی وجہ بظاہر ذہن میں آتی ہے۔ البتہ جو لوگ غیر اللہ کی نیت رکھیں اور خدا کا نام زبان پر لائیں بکثرت موجود ہیں اور اس اجتماع کی وجہ اس مخالفت کے باوجود یہ ہوئی کہ ابتداء اسلام میں بزرگوں کے ایصال ثواب کے لئے خدا کے نام پر ذبح کرتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ دن بدن بزرگوں کے ساتھ عقیدت میں غلو کے باعث غیر اللہ کے ساتھ تقرب کی نیت چمک اُٹھی۔ مگر یہ عقیدت مندی کی زیادتی نیت کی تبدیلی کے بارے میں کارگر ثابت ہوئی کہ دونوں ایک ہی محل میں تھیں لیکن ظاہری رسم کی تبدیلی کی وجہ کچھ نہ تھی وہ اسی طرح رہی۔

الحاصل! اگر ظاہر اور باطن میں مخالفت واقع ہو جائے تو اس وقت لحاظ اور ترجیح کے لائق باطن کے حالات ہیں نہ کہ ظاہر کے ہاں اگر کوئی قرینہ ظاہر ہے باطن کی مخالفت کا نہ ہو تو اس وقت نظر ظاہر پر رکھنی چاہئے اور ظاہر کی شہادت کے مطابق، باطن کو بھی گمان کرنا چاہئے۔ باقی رہی یہ بات کہ غیر اللہ کی نیتوں پر دلالت کرنے والا قرینہ کیا ہے تو اوّل تو یہ بات کرنے والوں سے پوچھنے کے قابل ہے اور اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ دوسروں کے لئے نذریں چڑھانے والے جانور کی قیمت یا اسی قدر

گوشت مسکینوں کو دینے پر راضی نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس جانور کو جو بندوں کے لئے نامزد ہے دوسرے جانور سے بدلنا بھی گوارا نہیں کرتے ہیں۔ اگر ان لوگوں کا اصلی مقصد ثواب پہنچانا ہی ہوتو پھر جانور کے بدلے میں دوسرا جانور یا اتنا گوشت بھی برابر ہیں لہٰذا اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان کا مقصد غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے۔

جب عندالذبح کی قید کے اظہار پر اوّل وجہ کے بیان سے ہم نے فراغت پالی تو اب وہ وقت ہے کہ ہم دوسری وجہ عرض کریں۔

عندالذبح کی قید کی دوسری وجہ

اس زمانے کے لوگوں کی عادت یہ تھی کہ ظاہر و باطن کو اس بارے میں ایک رکھیں اگر خدا کے لئے نیت ہے تو ذبح کے وقت خدا کا نام لیں اور اگر دِلی اِرادہ غیر اللہ کے لئے ہے تو پھر غیر کا نام زبان پر لائیں۔ منافق پیشہ وروں کی یہ قسم اس زمانے میں نہ تھی۔

"زبان پر تو تسبیح ہو اور دِل میں گائے اور گدھے کا خیال ہو"

(اس جیسی تسبیح کا اثر کب ہوتا ہے)..... دل تو غیر خدا کے تقرب اور تعظیم میں محو ہے اور کہنے کو خدا کا نام بھی زبان پر لا کر ذبح کرتے ہیں۔

اس بناء پر پہلے مفسرین نے عندالذبح کی قید زیادہ کر دی تا کہ تم معلوم کر لو کہ اس زمانے میں اللہ کی نذر اور غیر اللہ کی نذر میں فرق کرنے والا اور اس سے اس کی تمیز کی علامت یہی خدا اور غیر خدا کے نام کے ذبح کے وقت لینا تھا۔ اگر ذبح کے وقت خدا کا نام لیا تو اس زمانے کی اصطلاح کے بموجب انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا کا نام زبان پر لائے تو معلوم ہوا کہ (یہ نذر) غیر اللہ کے لئے ہے مگر جیسا کہ تم نے سمجھ لیا کہ باہمی طور طریق اور وضعی اصطلاحات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے تو وہ وضع اور وہ اصطلاح نہ رہی۔

تیسری قسم کہ اس اُمت کے مشرک ہیں وجود میں آئی اور اس اصطلاح کو توڑ پھوڑ کر صورت واقعہ اس طرح پیش کی کہ تم جانتے ہو۔ اب اس کے بغیر چارہ نہ رہا کہ

قرائن کو پیش نظر رکھنا چاہئے اور آثار ولوازمات کی رہنمائی کے موافق کام کرنا چاہئے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ حلت وحرمت کا دارو مدار نیت پر ہے نہ کہ ظاہری فعل پر۔ اور ہر نیت کا جدا اثر اور نئی تاثیر ہے۔ خدا کی نیت کرنا (جانور کے) حلال ہونے کا سبب ہے اور غیر خدا کی نیت حرام ہونے کا اور ظاہر ہے کہ ہر ملزوم اپنی ماہیت کے لوازم کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وجود میں آئے یا عدم میں جائے۔ خاص طور پر وہ ملزوم کہ اس کا زوال اس کے ضد کے وجود سے پیدا ہو کیونکہ اس مقام پر عموم لزوم کا احتمال بھی مفقود ہے۔ مثلاً دن کے لوازم میں اور رات کے لوازم اور دن کے لوازم وجود اور عدم میں اس کے ساتھ رہتے ہیں اگر دن موجود ہوتا ہے تو اس کے لوازم بھی موجود ہوتے ہیں۔ اور اگر دن ناپید ہو جاتا ہے تو لوازم بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔

جب اللہ اور غیر اللہ کے لئے ذبیحے میں اسی طرح تم نے دیکھ لیا کہ ان میں تضاد کا ربط ہے تو حلت وحرمت جو کہ ان کے آثار میں سے ایک اثر ہے اپنے ملزومات کے ساتھ ساتھ رہیں گے۔ ہاں اگر ذکر خدا کے سوا ذبیحہ کی حلت کے لئے کوئی دوسری علت بھی ہوتی تو کہہ سکتے تھے کہ اگر یہ تقرب الی الغیر ہے مگر فلاں علت کے عمل کی وجہ سے ہم نے حلت حاصل کر لی ہے اور یہ بات کہ ظاہر نظر میں ظاہر بیں لوگوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلت کی علت صرف خدا کے نام کا ذکر ہے خواہ نیت خدا کے لئے ہو یا غیر خدا کے لئے۔ چنانچہ آیت کا منطوق: ''پس تم کھاؤ اس ذبیح میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اگر تم اس کی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔''

اس دعوے کے لئے ایک دلیل ہے۔ پس وہم کا دھوکا ہے جو قلت تدبر کے باعث راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ اگر فہم رسا ہے تو ظاہر ہے کہ ذکر حقیقی تو قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر اس پر دلالت کی وجہ سے ذکر کے نام سے موسوم ہو جاتا ہے کیونکہ ذکر یاد کے معنی میں ہے جو کہ حقیقت میں دل کا کام ہے نہ کہ زبان کا۔ اگر کوئی کسی کی یاد میں محو ہو اور اس کی زبان خاموش ہو تو وہ پھر بھی اس کے یاد کرنے والوں میں سے ہے اور اگر دل

غیر کی طرف لگا ہوا ہے اور زبان پر اس کا نام ہو تو حقیقت شناسوں کے لئے یاد کرنے والوں میں سے شمار نہ کیا جائے گا۔

ذکر لسانی

حضرات صوفیاء کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو دیکھیں کہ صرف زبانی ذکر کو تعلقہ کہتے ہیں ذکر نہیں کہتے اور یہ جو قلبی ذکر کو صوفیاء نے وسوسہ کہا ہے اُس کے منافی نہیں ہے جو عرض کیا گیا۔

دل کا ذکر

کیوں کہ قلبی ذکر سے ان کی اصطلاح میں ان کا مطلب وہ آواز ہے جو صنوبری (گاجر) جیسی صورت کے دل سے جو کہ لوتھڑا ہے گوشت سے سنی جاتی ہے نہ کہ دل کی حضوری کہ وہ صوفیہ کے نزدیک اصل ذکر ہے اور کیوں نہ ہو خداوند تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں:

"بے شک منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ ان کو ان کے دھوکے کا جواب دینے والا ہے اور جب منافقین نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو سُستی میں چور ہو کر لوگوں کو دکھانے کے لئے اور اللہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں مگر قلیل اس کے درمیان وگدا میں ہیں"۔ (قرآن کریم پارہ نمبر ۵) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

"نماز حضور قلب کے بغیر نہیں ہوتی"۔

اور منافقوں میں اگر کوئی چیز نہیں ہے تو ان کی نماز میں حضور قلب نہیں ہے کہ خدائے بزرگ و برتر نے ان کے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی بنیاد اس حضور قلب پر رکھی ہے۔

غرض یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ حضور قلب کا نام اصل عبادت ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے آیت میں: "تم کھاؤ اس جانور کا گوشت کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو"۔

اَوّلاً اور بالذات یہی ذکر (قلبی) ہے اور جس مجتہد نے ذبیحہ پر جان کر یا بھول کر بسم اللہ کو چھوڑنے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اسی ذکر قلبی کی وجہ سے کہا ہے

کیونکہ مؤمن سے یہی توقع ہے کہ دل میں خدا کے ذکر سے غافل نہ ہوگا۔

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت

البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اللہ کا نام عمداً چھوڑے ہوئے ذبیحہ کو حرام کہتے ہیں اور اس کی وجہ سے گذشتہ اوراق میں تمہیں معلوم ہوگئی ہے لیکن اب اس کا راز بیان کرنا چاہئے۔

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت کا راز

جیسا کہ انسان میں انسانی حقیقت جو کہ اس کی روح ہے اور انسانی صورت کہ جسم ہے دونوں مطلوب ہیں کیونکہ دینی اور دنیاوی مقاصد دونوں یعنی رُوحانی اور جسمانی کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ صرف رُوح اور تنہا جسم علیحدہ علیحدہ کو اگر لو تو دونوں بیکار ہیں۔ جسم کے بغیر رُوح ایسی ہے جیسے کام کرنے والا اوزار کے بغیر اور سوار سواری کے بغیر اور بدن جان کے بغیر ایسا ہے جیسے اوزار مستری کے بغیر اور سواری سوار کے بغیر۔ اسی طرح دینی اعمال میں بلکہ دنیوی میں بھی عمل کی حقیقت جو کہ نیت اور خاص حضوری ہوتی ہے اور عمل کی صورت کہ خاص حرکات ہوتی ہیں شارع کو مطلوب ہوتی ہیں۔ اگر ان دو عنصروں میں سے ایک بھی جاتا رہے تو عمل کا مقصد اور نتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور نافرمانی کی وجہ سے انسان معتوب ہوتا ہے۔ ہاں اگر سہو سدراہ ہو کر بلا سے نجات پائے۔ اسی طرح اگر بخشش یا شفاعت اس کے تدارک کے لئے اُٹھ کھڑی ہو یا نیکیوں میں سے کوئی نیکی اس کا کفارہ بن جائے تو عتاب اُٹھ جائے گا لیکن مذکورہ نتائج اور معلومہ اغراض میسر نہیں آئیں گے۔

الحاصل اصل ﴿یعنی روح اور جسم دونوں کے ملنے سے اصل مدعا حاصل ہوگا۔ مترجم﴾ مطلوب دونوں عنصروں کا حاصل جمع ہے مکلّف ہونے کا فائدہ ان میں سے صرف ایک کے ذریعہ صورت اختیار نہیں کرتا اور شارع کے تمام خطابات اس سے قطع نظر کر کے لغو اور بیکار ہو جاتے ہیں کہ خدائے توانا کی طرف سے اس تصور کا تصور محال ہے اس لحاظ سے بھی نیت کا ہونا ضرور رہوا۔ اور عمل کی صورت بھی لازم آئی مگر جو کچھ بھی ہو

نیت اصل ہے اور عمل اس کے تابع ہے۔ جیسا کہ رُوح اصل ہے اور بدن اس کے تابع تو اعتبار اور اقتدار کے وقت حقیقت پر نظر ڈالیں گے نہ کہ صورت پر۔

اصحاب کہف کا کتا اگر چہ صورت میں کتا تھا لیکن چونکہ پاک روح رکھتا تھا اس لئے آدمی شمار کیا گیا اور کفار باوجودیکہ صورت میں انسان تھے چونکہ ان کے حصے میں ناپاک رُوحیں مقدر ہو چکی تھیں اس لئے ان کی شان میں

''وہ لوگ جو پاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ''

فرمایا۔ اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے اگر دنیا کا خالق انسانی روح کو کتے اور گدھے کے قالب میں پھونک دے اور کتے اور گدھے کی رُوح کو انسانی سانچے میں بھر دے تو حقیقت مگر لوگوں کے نزدیک اقتدار کے وقت اَرواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ اجسام کا۔ اگر چہ ظاہر میں لوگوں کو معاملہ برعکس نظر آئے۔ اسی طرح اگر اعمال کی اَرواح اور ان کی صورتوں میں اسی قسم کا تخالف ہو جیسا کہ صورت مفروضہ میں یعنی انسانی اور حیوانی جسم یا حیوانی رُوح اور انسانی جسم کے اجتماع میں کیا گیا تو خدائے مالک الملک، علیم وخبیر کے نزدیک اعمال کی اَرواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ ان کی صورتوں کا اور یہیں سے ہے کہ:

''**انما الاعمال بالنیات**'' فرمایا ہے۔

ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے

الغرض اصلی ذکر تو قلبی ذکر ہے اور ذکر لسانی کی ضرورت نہ اس وجہ سے ہے کہ ذکر کا مصداق اور اس کا موضوع لہ یہی خدا کے نام کو آواز کے ذریعہ پکارنا ہے نہیں بلکہ اس کی ضرورت کی وجہ وہی ہے جو کہ بیان کی گئی۔ یعنی ان کے اغراض اور اعمال کے اثرات اور نتائج صورت اور معنی کے باہم ملے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے ہیں۔

پس اگر صورت معنی کے بغیر ہے تو اس صورت کو جسم بے روح سمجھو اور اگر عمل ہے اور نیت نہیں ہے تو سراب صحرا کے مصداق خیال کرو اور اس کو ذکر خداوندی میں شمار نہ کرو بلکہ غیر خدا کی یاد میں اس کو سمجھنا چاہئے۔

اب تمہیں پتہ چلا ہوگا کہ اگر جیسا کہ آیت "پس کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہو" دلالت کرتی ہے خدا کا ذکر جو کہ حلال ہونے کی علت ہے۔ وہ ذکر قلبی ہے نہ کہ ذکر لسانی۔ اور اسی طرح اگر غیر اللہ کا ذکر حرمت کی علت ہے جیسا کہ آیت " مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ "اس پر گواہ ہے تو یہ قلبی ذکر ہے نہ کہ زبانی ذکر۔ پھر بھی اگر لسان کے ذکر کو اس ذبح کے بارے میں دخل دیا ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ رُوحانی آثار کے صدور میں جسم کو یا فاعل کے آثار کے صادر ہونے میں آلہ کو دخل دیا ہے۔

الحاصل اگر صورت اور ظاہر کو دخل ہے تو دوسرے مرتبے میں ہے اور آثار کی طرح اوّل طور پر اور ذاتی طور پر (حلت کی) علت وہی قلبی ذکر ہے پس اگر عمل کی رُوح یعنی نیت اسی قسم سے ہے اور صورت اس قسم سے تو پھر معنی اور رُوح کا اعتبار کریں گے نہ کہ صورت اور ظاہر کا۔ اور ظاہر ہے کہ غیر اللہ کے تقرب کی صورت میں اگر خداوند تعالیٰ کا نام ذبح کے وقت لیا جائے تو عمل کی رُوح دوسری قسم سے ہے اور اس کی صورت دوسری قسم ہے۔

تمہیدی کے اصل پر جو ابھی عرض کی گئی نظر رکھتے ہوئے دراں حالیکہ یہ اصل تمام عبادات اور غیر عبادات کے اعمال میں کسی انکار کے بغیر جاری ہے عمل کی رُوح کے احکام کہ جس میں غیر خدا کی طرف تقرب کی نیت ہے غالب آجائیں گے اور ذبیحہ حرام ہو جائے گا۔ علاوہ بریں "اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" سے دونوں آیتوں یعنی " كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ "اور" لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ "پہلے آنا خالص ذکر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں اور اس جیسے مواقع میں تقدیم جیسا کہ علم معانی کے مسلمات میں سے ہے حصر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مقصد اس جگہ بے شائبہ ذکر غیر وہی خالص ذکر ہے اور جس مسئلے میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں اگر ہم زبانی ذکر کو بھی ذکر کہتے ہیں تو خالص نہیں کہہ سکتے کیونکہ اوّل غیر میں محو ہے اور مذکورہ توقیر و تعظیم کے ساتھ قلبی توجہ کا ذکر ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس کا انکار کر سکیں. بلکہ انکار کی گنجائش اگر ہے تو زبانی ذکر کے ذکر ہونے میں ہے نہ برعکس۔ اس صورت میں

نہیں کہہ سکتے کہ معلومہ ذبیحہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہے بلکہ یہ تو

''مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

کی قسم سے ہے اور اس سبب سے (آیت حسب ذیل)

''مت کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو''

کے حکم کے مطابق وہ ذبیحہ ناجائز اور حرام ہے۔ کیونکہ دوسری آیت کا مقصد جبکہ (اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ پر) ذکر کی گئی تقدیم حصر پیدا کرنے والی ہو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر اللہ کا نام زبان سے نہ لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ مفہوم جیسا کہ اس جانور کو شامل ہے کہ اس پر لوگوں نے بالکل خدا کا نام نہ پکارا ہو (بلکہ ذکر خدا سے) غفلت میں اس کو مارا ہو۔ اسی طرح اس جانور کو بھی شامل ہے کہ جس پر خدا کا نام زبان سے لیا ہو اور غیر اللہ کو بھی یاد کیا ہو۔ ہاں اگر حلال جانور غیر کی ملکیت میں ہوتے تو اس وقت اس غیر کے نام پر قربان کرنا درست ہوتا۔ اور خدا اور غیر خدا میں (وہ جانور) مشترک ہوتے تو اس غیر کی ذکر میں شرکت بجائے خود ہوتی۔ اب جبکہ ملک خالص خدا کے لئے تو خدا کا ذکر بھی (بلاشرکت غیرے) خالص کرنا چاہئے اور ہرگز دوسروں کو ذکر میں شریک نہ کرنا چاہئے کیونکہ (شریک کرنے سے شرک لازم آئے گا اور شریک ٹھہرانے اور شرک کرنے کی حقیقت، جو گناہوں میں سے سب سے بڑا گناہ ہے اور جس کی بخشش نہیں ہو سکتی یہی ہے کہ خدا کی مملوکہ چیز کو خدا اور غیر خدا میں مشترک خیال کریں۔ ورنہ مشترک چیز کہ اگر تمام شرکاء کے کام میں لائیں تو کیا گناہ ہے بلکہ اس صورت میں اس کارگذاری کی ممانعت منجملہ معاصی ہوتی جو کہ بدیہی طور پر ظلم ہے اور ظلم ایسا گناہ ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ ہاں اگر کسی منفعت میں اس طرف سے اجازت ہو تو بقدر اجازت اختیار ہے کہ اپنے کام میں خود لائیں یا کسی اور کے سپرد کردیں ورنہ ہرگز درست نہیں ہے خاص طور پر وہ چیز جو اپنے لئے رکھیں یا جو محصول اپنے لئے ادا کریں، مثلاً بادشاہوں کا دستور ہے کہ رعایا کی اراضی پر کوئی

محصول مقرر کرتے ہیں اور رعایا کے امیر لوگوں پر ملاقات کے وقت نذرانہ مقرر کرتے ہیں پس اگر وہ محصول اور سرکاری رعایا کا نذرانہ کسی اور کے خزانے میں داخل کریں اور دوسرے کے سامنے لے جا کر رکھدیں تو لازمی طور پر بغاوت کے جرم کی سزا کے مستوجب ہوں گے کیونکہ توبہ اور اطاعت کے بغیر البتہ خلاصی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تاج وغیرہ سلطانی لباس اپنے جسم پر پہن لے اور بادشاہی لوازمات ومراتب وغیرہ علامات سلطانی اپنے برابر میں لے آئے اور حاضرین اور غیر حاضرین سے سلطانی القاب اور شاہی آداب کا طالب ہو تو ایسا آدمی اور اس کے اعوان وانصار، احباب اور خیر اندیش بدرجۂ اولیٰ سلطانی عتاب میں آجائیں گے۔

اس جرم کی تلافی سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی باقی اس قسم کے سوا اور اُمور جن کے بارے میں رعایا کو بادشاہ نے اجازت دے رکھی ہے ان کے ارتکاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور جن چیزوں سے رعایا کو منع کر دیا ہے مثلاً بادشاہ کو چراگاہ میں جانوروں کا چرانا یا ہر کس وناکس کا وقت بے وقت دربار میں چلے آنا تو اس قسم کی باتوں پر کبھی مواخذہ کرتے ہیں اور کبھی چھوڑ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر سرکاری محصول وقت پر نہیں پہنچایا افلا اس کی وجہ سے نہ پہنچایا تو اس قصور پر بھی کبھی سزا دیتے ہیں اور کبھی اس کے درگذر کرنے کا حکم نافذ کرتے ہیں۔

عبادات اور نذر وقربانی کی مثال

اب عقل کی نگاہ سے بغور دیکھو کہ یہی معاملے خدائے مالک الملک نے اپنے بندوں کے ساتھ کئے ہیں۔ زکوٰۃ وغیرہ مالی حقوق کو سرکاری محصول سمجھو۔ نماز وغیرہ بدنی تعظیمات کو سلطانی القاب وآداب خیال کرو اور قربانی کو ملاقات کے وقت کا نذرانہ پہچاننا چاہیئے اور گناہوں کو شاہی چراگاہ میں اپنے جانوروں کو چرانے کی طرح گمان کرنا چاہیئے۔ ان تمام اُمور کی وجہ شبہ ظاہر ہے۔ بایں ہمہ یہ ذکر خارج از بحث ہے اور یہ مقام دوسرا ہے۔ اگر میں کہوں تو کس طرح کہوں کہ نامناسب ہے۔ بلکہ

اصلی مدعا بیان کرنا چاہئے اور وہ یہ ہے۔ جان کو قربان کرنا بھی ان خصوصیات میں سے ہے جو خداوند تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جو دوسروں کے لئے قربان نہیں کر سکتے اور اگر اس بارے میں اجازت ہوتی تو قربانی کو عبادات میں سے خیال کر کے نہ کرتے۔ پس جبکہ ہم سب خدا کی مخلوق اور مملوک ہیں اور ہم سب کے افعال اور اموال اس مالک کی مخلوق ہیں اور اس طرف جان کی قربانی خدا کے لئے خاص ہے۔

''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ''

جانور کا حرام ہونا ''عندالذبح'' ﴿استطراد کے معنی بھاگنے کا بہانہ کر کے حملہ کرنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی استطراد کہتے ہیں۔ (منجد) اس جملے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ نے یہی معنی مراد لئے ہیں۔ مترجم﴾ کے ساتھ مشروط کر دیا ''عندالذبح'' کی قید کے بغیر ''عام'' رکھو تو یہ حکم جب اسی آیت سے نکلتا ہے تو پھر شیخ سدو ﴿شیخ سدو ہندوستان میں ایک بزرگ گذرے ہیں جن کی قبر پر ضعیف الاعتقاد مسلمان بکرے چڑھاتے ہیں اور اس بکرے کو خریدتے یا پرورش کرتے وقت ان کے نامزد کر دیتے ہیں اور پھر ان کی قبر پر چڑھاتے ہیں یا جہاں کہیں بھی ذبح کر کے کھلاتے ہیں وہ شیخ سدو کا بکرا ہی کہلاتا ہے﴾ کا بکرا کیسے جائز ہوگا۔ اس صورت میں خدا کا نام ایک بار کیا سو بار یا ہزار بار بھی لیں گے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ خنزیر ﴿مولانا کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وہ بکرا غیراللہ کے نام پر ہے لہٰذا وہ حرام ہے ایسا بکرا یا جانور جس میں غیراللہ کی نذر کی نیت ہو وہ بسم اللہ کہہ کر ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا جیسا خنزیر یا اور کوئی حرام جانور کہ اگر اس کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہو سکتا۔ مترجم﴾ پر خدا کا نام لے کر ذبح کریں اور کھا جائیں یہاں سے ذبح کے وقت خدا کی یاد کا فائدہ تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے یادِ خدا باز رکھتی ہے۔ نہ یہ کہ حرام کو حلال کر دیتی ہے۔ چنانچہ (آیت ذیل)

''آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں''

اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل کہ اگر ذوق سلیم ہے تو آفتاب کی طرح روشن ہے یعنی طیبات کا وصف، حلت کے وصف سے اس آیت (بالا) کی روشنی میں مقدم ہے اور اس کی علت ہے اور اسی طرح اس آئندہ آیت:

''کہہ دیجئے کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے کوئی جانور جس کے بارے میں مجھ پر وحی بھیجی گئی میں حرام نہیں پاتا ہوں مگر (۱) مردہ جانور، (۲) بہنے والا خون یا (۳) خنزیر کا گوشت کہ وہ پلید ہے یا (۴) فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔'' (قرآن کریم)

اس آیت کی دلالت سے روشن ہے کہ گندگی کا وصف حرمت سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کی علت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اطاعت گذار مکلّف مسلمان ان آیتوں کو سننے کے بعد اگر ذبح کریں گے تو اوّل طیب اور پلید کو آپس میں پہچانیں گے پھر خدا کے نام کے ساتھ چھری چلائیں گے اس صورت میں ضروری طور پر معلوم ہوا کہ یہ حلت کا وصف ذبح اور خدا کے نام کے ذکر سے مقدم ہے نہ کہ مؤخر تا کہ خدا کے نام پر ذبح کے آثار سے شمار کیا جائے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے ذبح کا عمل خدا کے نام پر اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھے اور پاکیزہ کو پلید ہونے سے محفوظ رکھے۔

اور یہیں سے تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جان کر یا بھول کر یا صرف عمداً متروک التسمیہ ذبیح کو حلال کہنے والے بھی ایک بہت عمدہ سند اور ایک محکم اصل رکھتے ہیں، یہ نہیں ہے کہ انہوں نے بے سروپا بات کہی ہے اگر چہ حنفیہ مذہب کے خلاف کہنے والے کا جواب پہلے تم نے سن لیا ہے۔ بالجملہ ذبح کا کام بنام خدا یہ ہے جو تم نے سن لیا یہ نہیں کہ حرام کو حلال کردے ورنہ خنزیر اور سگ بھی اس پاک نام کی برکت سے حلال ہو جاتے۔

اس کے پیش نظر دیکھنا چاہئے کہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں حرمت کا موجب کیا ہے۔ اگر خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا ہے تو حلال کہنے والوں کا قول بظاہر درست ہے اور اگر نام غیر خدا کا ذکر موجب حرمت ہے تو حرام کہنے

والوں کا قول صحیح اور درست ہے۔ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں موجب حرمت، جب ہم نے غور سے دیکھا تو جانا کہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں حرمت کا موجب خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا نہیں ہے ورنہ مردار اور سینگ لگ کر مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور درندے ﴿ماکول السبع سے مراد کتے کا کھایا ہوا جانور ہے۔ اگر تعلیم یافتہ کتے کو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر شکار پر چھوڑا جائے اور وہ جانور کو پکڑ لے اور خود نہ کھائے اور جانور شکاری کے پہنچنے سے پہلے مر جائے تو اس کا کھانا جائز ہے لیکن اگر کتے نے اس میں کھا لیا تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے۔ مترجم﴾ کا کھایا ہوا سب اس معاملے میں برابر ہیں کیونکہ اصل میں تو یہ سب طیب ہیں لیکن خدا کا نام معلومہ طور پر ذکر نہیں کیا۔ اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ مردار وغیرہ میں خدا کا نام اور فعل ذبح دونوں مفقود ہیں۔ اور ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں صرف خدا کا نام لینے سے رہ گیا ہے۔ بہر حال علت کے فقدان سے جو کہ فعل ذبح اور نام خدا کا مجموعہ ہے دونوں مقام میں کلام نہیں ہے۔ اس صورت میں کیا ضرور ہے کہ:

''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کو علیحدہ کوئی قسم ٹھہرائیں ''مَالَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' کے الفاظ کافی تھے۔ اس جیسی بے فائدہ تطویل ایسے کلام معجز نظام میں نہیں چاہئے تھی۔ اور چلیے ہم اس سے بھی گذر گئے۔ لفظ ''اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' اگر سمجھ ہو تو بدستور سابق اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ وصف فسق کہ آیت میں مذبوح کی جانب ماخوذ ہے۔ وہ صفت حرمت سے مقدم ہے اور ذبح کے فعل سے مقدم ہے۔

اور اس کو بھی جانے دیجئے آیت (ذیل)

''حلال کئے گئے تمہارے لئے چوپائے مگر وہ جو نہیں بتائے جاتے ہیں۔ لہٰذا بتوں کی طرف سے پلیدی اور جھوٹے قول سے بچو۔ اللہ کے دین کی طرف جھکتے ہوئے اس کے شریک نہ ٹھہراتے ہوئے۔''

کو اگر دیکھیں تو اہل فہم کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ ''فَاجْتَنِبُوْا'' ماقبل پر متفرع ہے اور اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ تمام چوپائے ''مَا يُتْلٰى'' کے سوا، اصل

سے حلال اور طیب ہیں بتوں کی پلیدی نے ان کو حرام کر دیا۔

اور رجس اوثان کو تم جانتے ہو کہ یہی تو شرک ہے کہ اس کی جائے قرار دل ہوتا ہے نہ کہ زبان اور اس کا محل جان ہوتی ہے نہ کہ لسان۔

اور اگر بالفرض (۱) رجس اوثان یہی غیر نام خدا کا ذکر ہے جو کہ ذبح کے وقت ہوتا ہے تو وہ بھی معنی پر دلالت کی وجہ سے شرک ہے نہ کہ لفظ کی حیثیت سے۔

اگر نعوذ باللہ خدا کا نام لات وعزیٰ ہوتا اور نعوذ باللہ اللہ کسی بُت کا نام ہوتا تو پھر ''بسم اللہ'' جو کام کرتی ہے ''بسم اللات'' کرتا اور جو کام ''**بسم اللات والعزیٰ**'' کرتا ہے بسم اللہ کرتی۔ اور یہ ایک ایسا مضمون ہے کہ اس کے انکار کی بے وقوفوں کے سوا اور کسی سے میں توقع نہیں رکھتا۔

اس صورت میں وصف تحریم کے ساتھ موصوف بالذات معنی ہیں نہ کہ لفظ۔ ہاں جیسا کہ خشوع وخضوع کے اثر سے قیام، قعود اور رکوع وسجود اطاعت ہو جاتے ہیں اسی طرح ''بسم اللہ'' معنی کے اتصال سے محلل ہوتی ہے اور ''**بسم اللات والعزیٰ**'' معنی کے اقتران کی وجہ سے محرم (حرام بنا دینے والی) بن جاتی ہے۔

غرض جیسا کہ بندگی کا وصف نماز کے ارکان میں بالعرض عارض ہوتا ہے اور تنہا افعال مخصوصہ جیسا کہ منافقوں کی نماز میں ہوتے ہیں طاعت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ آفتاب کے نکلنے کے وقت دھوپ زمین پر عارضی طور پر پھیلتی ہے اور موصوف بالذات اور دھوپ کا فاعل آفتاب ہے۔ اسی طرح موصوف بالذات بوصف تحلیل وہی نیت اور معنی ہیں جو کہ تقرب محض ہیں اور طاعت مجرد۔

الفاظ اس بارے میں موصوف بالعرض ہیں نہ یہ کہ اصل تحلیل وتحریم الفاظ کا کام ہے اور معانی کو اس قضیئے کی خبر نہیں ہے باقی الفاظ کی ضرورت تو وہ تمہیں پہلے بیان سے معلوم ہو چکی بالخصوص دوسروں کے حق میں کہ ان کی اطلاع کی ذبح کرنے والے کے دل کے اندر چھپے ہوئے معنی پر الفاظ کے سنے بغیر اور کوئی صورت نہیں ہے۔

تقدم نیت بر فعل

اکنون بشنوید که نیت را بر فعل تقدم ذاتی است و هم زمانی . آری نیت سابق وفعل لاحق باهم چناں متصل باشند که زمان سابق و زمان لاحق لیکن ازاں جا که فعل و نیت هر دو زمانی اند و غیر قار الذات از اَوّل تاآخر فعل که تجدد رُو دهدنیت هم متجدد ماند تا اقتران نیت بفعل و تقدم آں براں از دست نه رود.

الغرض اجزاء متجدده نیت ازاجزاء متجدده فعل هم سابق باشند وهم مقترن بدو. لهٰذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید. پس هر که جانورے راکه نیت تقرب بدو الی الغیر بود و ذبح بنام خدا کرده باشند حرام گفته نظرش براصلیت نیت است درباره تحلیل و تحریم . و هر که قید عند الذبح افزوده نگاهش بر اتصال و اقتران مذکور است که بشنیدی. بهرحال زمان نیت و فعل متحد باشد یا مقدم و مؤخر، اقتران زمانی که مفاد "عند" باشد از دست نمی رود و در صورت اتحاد زمانه همچناں ظاهر است که خوداتحاد زمانه چناں چه دریافتی و در صورت تقدم و تاخر که اصل اقتران و اتحاد است نیز کم ازیں نیست . چه مقارنت زمانی مابین جزء سابق زمانه و جزء لاحق آں نه چناں است که گنجائش انکار بود. اندریں صورت مظروف جزء اَوّل مظروف جزء ثانی نیز باهم مقترن بود.

باقی اند اینکه در صورت تقدم و تاخر هر دو را عند الآخر مے تواں گفت یا فقط متاخر را عند المتقدم گویند و متقدم را عند المتاخر نگویند ایں امر نه قابل آں است که مرد عاقل را موجب تردد شود. چه وقتیکه بناء اطلاق "عند" بر مقارنت شود آں در طرفین برابر است.

دربارۂ اطلاق "عند" و اضافت آں بیکی ازیں دو فرق کردن محکم بے جا است که سواء کم مهمان کاردگراں نیست.

چوں ایں کلام بطول انجا میدبازپس مے روم و میگویم که باوجود ابتناء تحلیل و تحریم بر نیت وجه افزائش "عند الذبح" یاآں بود که مقارنت بین النیة والفتل باشد و احتراز تبدل نیت بود. یا آنکه اشاره بلدستور آں زمانه است نه قید احترازی . اندریں صورت ایں قید زائد که از مفسران است همچو قیود مشعره بردستور یا حاجت باشد که در کلام ربانی یافته مے شوند. در سورۂ بقرمی فرمایند.

"وَ اِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوْضَةٌ"

ظاهر کلام مشعر بر تعلیق جواز رهن در سفر است بشرطیکه کاتب موجود نه بود و هم چنیں در سورۂ آل عمران فرموده اند

"وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا"

ظاهر ایں کلام نیز مشعر بآں است که جواز قصر نماز معلق است بخوف فتنۂ کفار چنانچه بعض کساں بخدمت حضرت عرض کردند که صلٰوۃ خوف را در کلام اللہ می یابیم. اما صلٰوۃسفر در کلام اللہ نیست. علی هذاالقیاس آیت:

"وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ"

بظاهر دلالت بریں امردارد که جواز نکاح اماء معلق است بعدم طول محصنات چنانچه شافعیه همیں را اختیار کرده اند. اما باریک بیناناں دین متین دیدند که تجویز رهن بغرض اطمینان خاطر بائع و قرض

دهنده است . و دریں غرض سفر و حضر یکساں است. آری ضرورت رهن اکثر در سفر و وقت موجود نه بود کاتب افتد. چه در حضر اکثر همیں است که توانگراں متاع خویش بدست دارند، معامله ها دست بدست کنند و مفلساں بقبالها و تمسکات بائع را مطمئن گردانند مگر تونگراں در سفر خالی دست و بازکاتباں و نویسندگاں کمیاب بدیں وجه ضرورت رهن افتد ورنه ایں حکم را باسفر و عدم کاتب علاقه نیست که حکم جواز رهن را مقید بداں گردانند.

بالجمله نظر اهل عقل برعلاقه باهمی باشد که درمیان احکام و علل آں ضروری است . و ایں چناں است که اکثر چراغاں وقت شب روشن کنند و سبب آں حدوث ظلمت پندارند، نه فقط وقت شب وبهمیں وجه اگر در مکانی تنگ و تاریک باشند در روز هم چراغ روشن کنند و ایں روشنی را کا بیهوده و بے وقت نه پندارند و شب چهار دهم در اکثر حرکات و سکنات بی چراغ گذارند و از تارکاں امر ضروری نشمرده شوند هم چنیں علت قصر تعب و صرف گردیدن اوقات در قطع راه قرارداند و بجا قراردادند. چه ایں اَمر لاریب مستدعی تخفیف در عبادت است . درایں قدر حالت امن و خوف مساوی است. اندریں صورت مفاد قید اِنْ خِفْتُمْ نه ایں باشد که اگر خوف نه بود قصر جائز نیست . بلکه اگر باشد ایں باشد که پس از غور واضح می شود. یعنی چوں در اوائل غزوات خوف کفاردامنگیر احوال شد و تا هنوز نماز برهماں مقدار بود که در حضر گذارند صحابه رضی الله عنهم را اندیشهٔ صعوبت بدل آمد. بدل خود گفته باشند که نه نماز گذاشتی است نه جهاد دیده باید چه پیش آید.

جواب ایں اندیشه فرمودند که اگر خوف کفار بدل دارید و بدیں سبب اندیشۂ وقوع در گناه است تدبیر ایں اندیشه پیشتر کرده ایم. نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیده ایم. در تقصیر نماز برشما هیچ گناه نیست.

هم چنیں در جواز نکاح زناں بندیوان و عدم طول و استطاعت نکاح حُره هیچ علاقه نیست زن از اصل هر قسم که باشد بهر مرد آفریده شد. البته در صورت اختلاف کفر واسلام حسن معاشرت که غرض اصلی از نکاح است متصور نیست که بایں سامان عداوت محبت و حسن معاشرت مجتمع نتواں شد. نظر بریں مے تواں گفت تراضی طرفین که اصل نکاح است هرگز بوجود نخواهد آمد. باقی آں چه دربارۂ کفو پاس خاطر بندگاں فرموده اند قسم رخصت است نه از قبیل عزیمت . بازنقصان و عیب "کفو" اگر عائد میشود بجانب زن مے شود که فراش کم تر از خود گردیدن عاراست نه بجانب مرد که از فراش کم تر. در علو مراتب مرد خللی نمیتواں رسید. و همیں است که اولیائے زن دربارۂ نکاح با غیر کفو مجاز فسخ کنانیدن شوند نه اولیاء مرد و اعتبار نسب بر مرد داشتند نه برزن. مرد اگر عالی نسب است نسب اولاد عالی است در شرع. و اگر کم نسب است نسب شاں کم. مگر دریں باره نظر برزن و نسب اونیست چناں چه دانندگاں مے دانند.

نظر بریں حلت نکاح اماء مشروط بعدم طول نمی نماید چه عند الله همه برابر اند. اگر هست فرق تقویٰ است و عدم آں که

"اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ"

و میدانی که تقویٰ را باحرار و حریت اختصاص نیست تا تعلیق نکاح امت بر عدم طول حرّة از عزائم تصوریده شود هم چنیں در نسب قادح نیست، موجب عار نمی توان گفت تا از رخص فهمیده شود. آری عادت مردم و رواج اوشاں هم چنیں است که تا وقت اقتدار نکاح حره زناں بندیواں را بنکاح نمی آرند و بدیں وجه بصورت شرط و جزاء فرموده اند.

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنه در خارج تحقق یکی متعلق بتحقق دگر نیست

بالجمله ایں همه قیود از قسم شروط اند که تعلیق بآں اظهر است به نسبت قید "عند الذبح" که ظرف محض است و فقط اقتران زمانی بمظروف و مضاف الیه خود مے خواهد و میدانی که اقتران زمانی در اتفاقات هم مے باشد بلکه اکثر همیں است پس اگر قید "عند الذبح" فقط بوجه دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت " مَا اُهِلَّ بِهٖ " بطوری گردیده که اقتران مذکور اگر مفقود شود حرمت نیز مبدل بحلت گردد. قیود مذکوره منصوصه قرآنی بدرجه اولیٰ ، بلکه بمدارج فزوں ترازاں بطور مذکور علت احکام معلومه خواهندشد. چه اوّل قیود مذکوره افزوده خدا تعالیٰ اند. و قید عند الذبح قید افزودۂ بعض مفسرین . دوم قیود مذکوره بوجه دلالت بر تعلیق اشبه بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است که اقتران زمانی را خواهد نه علیت را.

بالجمله ما بین احکام شرعیه اعنی حلت و حرمت وغیره و اوصاف شئ حلال و حرام لا جرم ارتباط علیت و معلولیت بود.

وچوں نباشد که حکم اثری است که آنرا موثر ضرور است. ومے دانی که موثر هماں علت باشد نه غیر. علاوه بریں اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں دین نظر برهمیں ارتباط است.

تفصیل اطلاق حکم بر حکم واطلاق حکمت بریں دین

تفصیل ایں اجمال آنکه نسبت حکمیه یا حقیقی است یا غیر حقیقی. و علامت شناختن ایں فرق، همیں ادراک ارتباط مذکور است. اگر بین الشیئین علاقۂ مذکور ودیعت نهاده اند علت محکوم علیه حقیقی است و معلول محکوم به حقیقی که در اصطلاح شرع بحکم معبر می شود. و نسبت فیما بین نسبت حکمیه حقیقی. و اگر بین الشیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست اگرچه به پیرایه قضیۂ هر دو را کشیده یکے را اَوّل نهاده محکوم علیه قرارداده باشند و دیگر را ثانی نهاده محکوم به تاهم حقیقت شناساں اَوّل را محکوم علیه و ثانی را محکوم به نگویند. نه نسبت فیما بین را نسبت حقیقیه مثلاً گاهی گویند اَلنَّجْسُ حَرَامٌ و گاهی اشاره بآبی که نجس باشد کرده گویند هٰذَا الْمَاءُ حَرَامٌ نظر بظاهر هر دو کلام قضیه است حامل النسبة . مگر در اَوّل و ثانی فرق بسیار است.

در قضیه اولیٰ حرمت محمول نجس است که علت اوست ودر ثانی حرمت محمول ماء است که علت آں نتواں شد درنه هرآبی که باشد حرام گردد. پس نسبت قضیۂ اولیٰ حقیقی است و نسبت قضیۂ ثانیه غیر حقیقی . و هر که ایں قدر فرق کردن و اند هماں "حکیم دین" است.

بالجمله وجه تسمیۂ علم دین بحکمت ایں ست که عرض کردم. نظر بریں ضرور است که هر حکم را علتی باشد بازاگر

همان علت را محکوم علیه آن حکم قرارداده اند فبها ورنه باید دریافت که آن کدام است. تاوجود معلول بی علت ووجود بالعرض بے موصوف بالذات لازم نه آید.

چون در ما سخن فیه نظر کردیم علت حرمت "اهلال لغیر الله" بنظر آمد. و قید عند الذبح بهر اشعار آن است که در اهلال مذکورو ذبح اقتران زمانی باشد. بایں طور که ایں اگر در جزو سابق اززمان افتاده ایں را در جزء لاحق بی فصل نهاده اند. ایں نیست که فصل بالا جنسی خلل انداز کار تاثیر اَوّل در ثانی شود. ومے دانی که ایں جا فصل بالا جنبی اگر متصور است فسخ قصد اَوّل بی آنکه قصد دگر بدل آن کرده باشد یا به تبدیلی نیت لِلّٰه متصور است په رافع نیت یا نیت دیگر باشد که متضاد اَوّل بود یا فقط عدم النیة بود. در صورت دیگر همان فسخ عزم اول خواید بود که مستلزم فسخ عزم ذبح است . ایں صورت ما نحن فیه علاقه ندارد.

باقی ماند صورت اولیٰ آن البته بظاهر از ما نحن فیه علاقه دارد. اعنی بظاهر مے تواں گفت که ایں جانور منجمله

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ"

است. لیکن آنانکه نظر غائر دارند می اشناسد کم علت حرمت نیت اولیٰ بود که اهلال اَوّل دیگراں را متنبه ساخته بود. چوں آن نیت متبدل به ثانی شد معلول اَوّل نیز متبدلَ به معلول ثانی شد. زیراکه علت یا معلول دست و گریباں باشد. خصوصاً در صورت تساوی . علت اگر بوجود می آید معلول بوجودمی آید و اگر بعدم میرود بعدم میردد. اگر آن مستمرے ماند ایں نیز مستمر می ماند و

اگر منقطع مے گردد آں نیز منقطع می گردد. چہ نیت مثل الیمان امری است زمانی غیر قار الذات و اینکہ بزبان می گویند خبری است ازاں و علامتی ست براں نہ آنکہ حقیقت ایمانی ہمیں الفاظ و کلام است ورنہ لازم آید کہ مؤمناں ہم وقت تلفظ بکلمۂ اسلام مسلمان و مؤمن باشند و در باقی اوقات منجملہ کفار ہم چنیں تلفظ بہ بسم اللہ وقت ذبح خبری است کد امری منوی و علامتی است براں کہ سواء ایں لفظ ہاں امر منوی ہر کس و ناکس پے نمی بردگو عاقلاں سلیم الفطرت از بعض علامت بشناختہ باشند لیکن ایں قسم دلالات اَوّل درحق ہرکس و ناکس مفید نیست دوم ہر وقت و علامات ظاہری اطلاع بر اُمور باطنی نتواں شد. لھٰذا قانونی عام فہم وضع کردند اعنی وقت ذبح بسم اللہ شرط گردانیدند تا دیگراں را حرجی پیش نیاید وچوں پاس یک کس بر لحاظ جملہ بنی آدم غالب نتواں شد و در تحلیل بہر یکے و تحریم بہر باقیاں تفریق کلمہ بود درحق ذابح نیز باآنکہ نیتش درست بود حرام داشتند و چنانکہ یک شاہد رویت ہلال عید را تابع جملہ بنی آدم داشتہ بودند. ایں جا نیز ایں کس را تابع باقیاں گردانیدند.

علاوہ بریں ضرورت ظاہر فعل کہ بہر نیت مثل جسم است برائی جان از کلام سابق دریافتہ باشی. الغرض چنانکہ اصل صلوٰۃ حضور دِل است بایں ہمہ ضرورت ارکان مخصوصہ از قیام و قعودو رکوع و سجود افتاد ہم چنیں اگرچہ اصل حلت ہماں نیت دلی باشد تاہم بہرحلت ضرورت فعل ذبح بانام خداست تا روح و جسم پیوستہ مثمر آں نتائج شوند کہ ازیں نوع مقصود است.

این همه که گفته شد بر بنائے مذهب حنفی بود. باقی ماند مذهب شافعی و مالکی بر بناء آن ضرورت این قدهم نیست چه حلال گفتن امام شافعی و امام مالک رحمهم اللّٰه تعالیٰ متروک التسمیه را عمدًا ترک تسمیه کرده باشند یا سهوا دلیلی است واضح برآنکه علت حلت و حرمت همان نیت است نزد اوشان و تلفظ به تسمیه وقت ذبح دلیل است بران و خبر است نه آنکه اصل و حلت حکم فقط تلف است و معنی را دران دخل نیست نظر برین واضح است که در صورت ظهور و تیقن نیت بغیراللّٰه تلفظ کنند یا کنند ذبیحه حرام باشد چه بنائے حلت ذبیحه مسلم اگرچه عمداً ترک تسمیه کرده باشد همین بود که اثر توحید از اقرار و هرکار او ظاهر است بعد شهادت این دلیل اکنون چه حاجت است که از تلفظ استخبار حقیقت کنند یا ازین علامت حال باطن پر سند مگر چنانکه این طرف وضوح دلیل عام درباره اطلاع ما فی الضمیر کافی شدضرورت علالت خاص اعنی تسمیه نیفتاد هم چنین بطرف ثانی نیز همین وضوح ما فی الضمیر را کافی باید فهمید و از علامت خاص اعنی تسمیه خدا نباید پرسید که اَوّل خبر تلفظ بعد شهادت قرائن مسموع نمی توان شد چنانکه گذشت.

دوم چون خبر موافق واقع اعنی تلفظ مطابق نیت ضرور نشد چنانکه همین دم واضح شد خبر مخالف واقع اعنی تلفظ نام خدا وقتیکه نیت لغیر اللّٰه باشد چگونه ضرور باشد علاوه برین هر خبر را در خارج مصداقی باشد که مطابق و عدم تطابق آن معیار صدق و کذب است و بهر اطلاع مطابقت و لا مطابقت ضرور است که

همچو خبر از مخبر عنه نیز خبردار باشند. نظر بریں لازم است که علم تحقق مصداق مذکور از علم مطابقت سابق باشد و میدانی که بسم اللہ خبر است اگرچه مثل : "کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الصِّیَامُ"

بلکه " اَنۡتِ طَالِقٌ " بدلالت التزامی کار انشاهم کرده باشد و مخبر عنه بهر ایں خبر همیں تقرب باطن است که مسمی به نیت است . پس اَوّل علم تحقق نیت باید تا معیار مطابقت و لا مطابقت شود لیکن نیت از اُمور قلبی و اَحوال باطنی است که اطلاع بران قبل تلفظ بی دلالت قرائن متصور نیست. ازیں جا مکرر دانسته باشی که در صورت اختلاف تلفظ و قرائن اعتبار قرائن را باشد نه تلفظ را. پس آوان که بر ظاهر:

"کُلُوۡا مِمَّا ذُکِرَاسۡمُ اللّٰهِ عَلَیۡهِ اِنۡ کُنۡتُمۡ بِاٰیٰتِهٖ مُؤۡمِنِیۡنَ"

فریفته ذبیحه اسمی شیخ سدّو وغیره را حلال گفته اند به حقیقت الامر پی نبرده اند.

مراد شارع ایں است که اگر شماراعلم بذکر نام خدا ذبیحه حاصل شود درخوردنش تامل نباید کرد. باقی عامل علم و عدم علم خود دریافتی که چگونه حاصل می شود. ووجه مراد بودن علم قطع نظر ازاں که گفته امر ایں هم است که درهمه معاملات همه کاروبار مربوط بعلم انی اگر کسی معامله اهل ایمان کردن است مثل نکاح وغیره اَوّل علم ایمان باید و اگر معامله کفر کردن است اوّل اطلاع کفر می باید و اگر معامله دوستانه مے کند خبر از دوستی و محبت می باید. و اگر معامله دشمنانه می نماید اَوّل تحقیق دشمنی لازم است.

بهرحال خوردن ذبیحه کسی آندم حلال باشد که اطلاع ذکر نام

خدا حاصل شده باشد. مگر مصداق ذکر حسب ایماء مذهب مالکی و شافعی همان ذکر قلبی است و تلفظ بآن یکی از سامان های اطلاع آنست بلکه عمده تر ازهمه سامان های آن.

و موافق مشرب حنفی ذکر کُلی مشکک است که اولیٰ و اقدم افراد آن ذکر قلبی است. و ذکر زبانی بدرجۂ ثانی است یا آنکه بطور عموم مجاز ذکر را از معنی اصلی که ذکر قلبی بود چنانچه ترجمه اش در فارسی به یاد شاهد برآن است عام گردانیده ذکر قلبی و لسانی همه را فراگرفته اندمگر بهرحال علت اطلاق ذکر بر ذکر لسانی همون دلالت اوست بر ذکر قلبی که بناء خیر بودن آن ازان بران است پس اگر دلالتش بران دروغ برآید. این اسم از "پیشانیش" محو خواهد شد و اطلاق ذکر این وقت غلط خواهد بود و منجمله "مَا لَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" خواهد گردید. نه از قسم "مَا ذُکِرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" تا محلان را مجال دست آویزی بآیت کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ بود. آری اگر تسمیه ذبح همچو الفاظ نکاح و طلاق و عتاق در تاثیر خود محتاج نیت نبودی. چنانچه در بادی النظر از کلام هدایت انجام حضرت سرور انام صلی اللہ علیه وسلم:

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْ لُهُنَّ جِدٌّ

همین می تراود. اگرچه تحقیق این معنی در مقدمات گذشته آندم البته اگر بر ظاهر آیت. "کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰهِ"

چسپیده این قسم ذبائح را که نیت بهر غیر خدا است و بربزبان نام پاک او تعالیٰ . چنانچه در بُز "شیخ سدُّو" می باشد اگر حلال

مے گفتند البته بجائے خود بود مگر اَوّل تخصیص نبوی صلی الله علیه وسلم اُمور ثلاثه مذکوره را بآنکه هزل آن نیز حکم جِددارد درباره ظهور آثار نیت ذابح هر قسم که باشد کافی است.

دوم فرق ربانی وغیره قربانی و هدایا و بُدن وغیره احکام که محض برفرق نیت مبنی است دلیلی است روشن برآنکه باوجود اتحاد صورت ذبح و ذکر مقرر ایں فرق از نیت خاسته و اگر بالفرض دریں باره تسمیه ذبح نیز هم عنان نکاح و طلاق و عتاق باشد بازهم چه سود که نیت را در نکاح هم تاثیری است که همه میدانند. حدیث

"مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ اِلٰى دُنْيَا يُصِيْبُهَا اَوِامْرَأَةٌ يَتَزَوَّجُهَا"

و حدیث فاظفر بذات الدین

اَوّل بریں قدر دلالت دارد . دوم نکاحیکه بقصد اتباع سنت سنیه یا احتراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحه بوقوع آمده بالیقین ازنکاحیکه بغرض تلذذ یا تحصیل مال بسته شود افضل است و محمل حدیث:

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

آں است که نکاح و طلاق وغیربا نیت و بی نیت هر طور یکه باشد برابر مثمر و موجب آثار اصل نکاح و طلاق می باشند .اما آنکه در صورت نیت هم تفاوتی رونمی دهد و فرقے پدید نمی آید هرگز از کلام نبوی صلی الله علیه وسلم در ذهن عاقلی نمی آید. و میدانی که در صورت نیت لغیرالله ایں نیست که نیت نیست تا چشم محللاں خنک شود بلکه نیت اُمت اما لغیر الله . چه ظاهر است که اضافت خدا وندی یا اضافت غیر خدا وندی از لوازم مخصصات نیت است نه چیز دگر. و اگربایں لحاظ که در نکاح و طلاق عمل همیں الفاظ

ایجاب و قبول یا اَنْتِ طَالِقٌ مثلاً می باشد که در صورت هزل نیت اصلی زیر دامن آں نمی باشد و ایں جا عملی که خواستگار نیت است اراقه دم است تسمیه به مقابله نیت خدا یا غیر نیفتاده متردّدی را بدل آید که از تفاوت آثار که مذکور شد تفاوت در فعل ذبح که ریختن خون است ظهور خواهد کرد. مگر ایں تفاوت را با تسمیه چه کار که آں از نیت ذبح بیکسو افتاده است و ازیں جهت مے تواں گفت که عملی تسمیه بظهور آمد و برنیتی قرارش نیست و همانا بمثابه نکاح و طلاق هزل است که خالی از نیت می باشد.

جواب شبہ

جوابش اَوّل همه مفهوم مخالف است که از تخصیص:

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

می برآید و بتائید اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ نزد حنفیه واجب الاطاعت گردیده.

فعل سے پہلے نیت

اب سنئے کہ نیت کو فعل پر ذاتی تقدم ہوا کرتا ہے اور زمانی تقدم بھی۔ ہاں۔ سابق نیت اور لاحق فعل آپس میں ایسے متصل ہوتے ہیں جیسا کہ زمان سابق اور زمان لاحق متصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ فعل اور نیت دونوں زمانی اور غیر قار الذات ہیں اس لئے اوّل سے آخر تک فعل کہ نت نیا ہوتا رہتا ہے نیت بھی متجدد رہتی ہے تا کہ نیت کا فعل سے اتصال اور اس کا فعل پر تقدم ہاتھ سے جانے نہ پائے۔

غرض یہ کہ نیت کے متجددہ اجزا فعل کے اجزائے متجددہ سے بھی سابق ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ملے ہوئے بھی۔ لہٰذا نیت کا تحقق فعل کے زمانے میں بھی لازم آتا ہے پس جو شخص کہ کسی جانور کو کہ اس کے ذریعہ تقرب کی نیت غیر خدا کی طرف ہو اور اس کو خدا کے نام پر ذبح کیا ہو حرام کہا ہے اس کی نظر تحلیل و تحریم کے بارے میں نیت کی

اصلیت پر ہے اور جس نے عند الذبح کی قید بڑھائی اس کی نگاہ مذکورہ اتصال و اقتران (نیت بالفعل) پر ہے جیسا کہ تم نے سن لیا۔ بہر حال نیت اور فعل کا زمانہ متحد ہو یا مقدم و مؤخر اقتران زمانی جو کہ ''عند الذبح'' کا مفاد ہے ہاتھ سے نہیں جاتا ہے اور اتحاد زمانہ کی صورت میں اسی طرح ظاہر ہے جیسا کہ خود اتحاد زمانہ چنانچہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور تقدم و تاخر کی صورت میں بھی کہ اصل اتحاد اور اقتران ہے اس سے کم نہیں ہے۔ کیونکہ زمانی مقارنت زمانے کے سابق اور اس کے لاحق جز میں ایسی نہیں ہے کہ انکار کی گنجائش ہو۔ اس صورت میں جزء اوّل کا مظروف اور جزء ثانی کا مظروف بھی آپس میں متصل ہوتے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کی صورت میں عند الآخر کہہ سکتے ہیں یا فقط متاخر کو عند المتقدم کہیں اور متقدم کو عند المتاخر نہ کہیں یہ بات اس قابل نہیں ہے کہ عاقل آدمی کو تردّد کا موجب ہو جائے کیونکہ جس وقت کہ ''عند'' کے اطلاق کی بنیاد مقارنت پر ہوگی تو وہ دونوں طرفوں میں برابر ہے۔ ''عند'' کے اطلاق اور اس کے ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت کرنے کے بارے میں فرق کرنا بے جا دھینگا مشتی ہے کہ کم فہموں کے سوا دوسروں کا کام نہیں۔

چونکہ یہ کلام طول تک پہنچ گیا اس لئے پھر واپس چلتا ہوں اور کہتا ہوں کہ حلال و حرام کی بنیاد نیت پر ہونے کے باوجود ''عند الذبح'' کی قید بڑھانے کی وجہ یا یہ ہو کہ نیت اور قتل کے درمیان اتصال ہو اور نیت کی تبدیلی سے اجتناب یا یہ کہ اس زمانے کے دستور کی طرف اشارہ ہے نہ کہ قید احترازی۔ اس صورت میں یہ زائد قید جو کہ مفسرین کی طرف سے لگائی گئی ہے اسی طرح کی ہے جیسی کہ ضروریات یا دستور کی خبر دینے والی قیود میں ہوتی ہیں جو کہ کلام ربانی میں پائی جاتی ہیں۔ سورۂ بقر میں فرماتے ہیں:

''اگر تم سفر میں ہو اور تمہیں کاتب نہ ملے تو مرہونہ چیز کو قبضہ میں دے دو''۔

کلام کا ظاہری حال سفر میں رہن کے جواز کو کاتب نہ ہونے کی شرط پر معلق کرنے کی خبر دے رہا ہے اور اسی طرح سورۂ آل عمران میں فرمایا ہے:

''جب تم زمین پر سفر کرو تو نماز میں قصر کرنے کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تمہیں کافروں کے فتنے کا اندیشہ ہو۔''

یہ کلام ظاہری طور پر اس بات کی اطلاع دے رہا ہے کہ نماز کے قصر کا جواز کفار کے فتنے کے خوف پر معلق ہے۔ چنانچہ بعض اصحاب نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہم صلوٰۃ خوف کو کلام میں پاتے ہیں لیکن صلوٰۃ سفر کلام اللہ میں نہیں ہے۔ علیٰ ہذا القیاس آیت (ذیل)

''اور جو شخص تم میں سے آزاد مؤمن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو مؤمن نوجوان باندیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تم میں سے کسی کی مملوک ہو''

بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندیوں سے نکاح کا جواز آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق ہے چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن دین متین کے ''باریک بیں حضرات نے تاڑ لیا'' کہ (سفر میں) رہن کی تجویز بائع اور قرض دہندہ کے اطمینان کی غرض سے ہے اور اس غرض میں سفر و قیام دونوں برابر ہیں ہاں رہن کی ضرورت اکثر سفر میں اور کاتب کے موجود نہ ہونے کے وقت پڑتی ہے کیونکہ عام طور پر قیام کی حالت میں یہی ہوتا ہے کہ مال دار لوگ اپنی پونجی ساتھ رکھتے ہیں اور معاملہ دست بہ دست کرتے ہیں اور مفلس لوگ دستاویزات اور تمسکات کے ذریعے بائع کو مطمئن کر دیتے ہیں مگر سفر میں مال دار لوگ بھی خالی ہاتھ ہوتے ہیں اور پھر کاتب اور منشی بھی کم یاب ہوتے ہیں اس لئے رہن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اس حکم کو سفر اور عدم موجودگی کاتب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کہ رہن کے جواز کو اس کے ساتھ مقید کر دیں۔

بالجملہ اہل عقل کی نظر باہمی تعلق پر ہوتی ہے جو کہ احکام اور ان کی علتوں کے درمیان ضروری ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ چراغاں اکثر رات کے وقت کرتے ہیں اور اس کا سبب تاریکی کا پیدا ہونا خیال کرتے ہیں نہ صرف وقت شب کا ہونا اور

اسی طرح اگر ہم کسی تنگ اور تاریک مکان میں ہوں تو دن کے وقت بھی چراغ روشن کرتے ہیں اور اس روشنی کو فضول اور بے وقت نہیں خیال کرتے اور چودھویں رات اکثر حرکات وسکنات میں چراغ کے بغیر گذارتے ہیں اور چراغ نہ جلانے والوں کے لئے ضرروری نہیں سمجھتے اسی طرح قصر نماز کی علت تھکاوٹ اور راستہ طے کرنے میں اوقات کا صرف کرنا (ائمہ مجتہدین) نے قرار دیا اور درست قرار دے دیا کیونکہ یہ اَمر بلا شبہ عبادت میں تخفیف کا تقاضا کرتا ہے اتنی بات میں امن اور خوف کی حالت برابر ہے۔ اس صورت میں اِنْ خِفتُمْ کی شرط کا فائدہ یہ نہیں ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو قصر جائز نہیں۔ بلکہ اگر فائدہ ہے تو یہ ہے جو کہ غور کے بعد واضح ہوتا ہے یعنی جب ابتدائی غزوات میں کفار کا خوف مسلمانوں کے لئے پریشانی کا موجب ہوا اور ابھی تک نماز اتنی ہی رکعات پر مشتمل تھی جتنی کہ قیام کی حالت میں ادا کرتے ہیں۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کو دشواری کا اندیشہ محسوس ہوا۔ انہوں نے اپنے دل میں کہا ہوگا کہ نہ تو نماز ہی چھوڑنے کے قابل چیز ہے اور نہ جہاد ہی۔ دیکھئے کیا ظہور میں آتا ہے۔

اس اندیشے کے جواب میں فرمایا کہ اگر کفار کا خوف دل میں رکھتے ہو اور اس سبب سے گناہ میں واقع ہو جانے کا اندیشہ ہے تو ہم نے اس اندیشے کا سد باب پہلے ہی کر دیا ہے (اور وہ یہ کہ) نماز کو سفر یعنی ضرب فی الارض کی حالت میں ہم نے مختصر کر دیا ہے (اس لئے چار رکعت والی) نماز کو قصر کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اسی طرح باندیوں کے ساتھ نکاح اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ عورت اصل سے جس قسم کی بھی ہو خواہ آزاد ہو یا باندی مرد کے لئے پیدا کی گئی ہے البتہ کفر و اسلام کے اختلاف کی صورت میں (کہ مرد مسلمان اور عورت کافر ہو) حسن معاشرت کہ نکاح کی اصلی غرض ہے متصور نہیں ہے۔ کہ اس عداوت کے سامان کے ہوتے ہوئے محبت اور حُسنِ معاشرت دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف کی رضامندی جو کہ اصل

نکاح ہے ہرگز وجود میں نہیں آئے گا۔ باقی جو کچھ کفو کے بارے میں بندوں کی دل جوئی کے لئے فرمایا ہے تو وہ رخصت کی قسم میں سے ہے نہ کہ عزیمت کے قبیل سے۔ پھر کفو کا عیب اور نقصان اگر عائد ہوتا ہے تو عورت کی جانب ہوتا ہے کہ اپنے سے کم تر کے ساتھ ہم بستری عار ہے نہ کہ مرد کی جانب کہ فراش سے کم تر ہے مرد کی بلندی مراتب میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوسکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے ورثاء غیر کفو کے ساتھ نکاح کے بارے میں نکاح کو فسخ کرادینے کے مجاز ہوتے ہیں نہ کہ مرد کے ورثہ۔ اور نسب کا اعتبار مرد پر رکھا ہے نہ کہ عورت پر۔ مرد اگر عالی نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی شریعت کے نزدیک بلند ہوگا اور اگر مرد کم نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی کم درجہ ہوگا۔ مگر اس بارے میں عورت اور اس کے نسب پر نظر نہیں رکھی گئی۔ چنانچہ جاننے والے جانتے ہیں۔

اس بناء پر باندیوں کے ساتھ نکاح کا حلال ہونا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر موقوف نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک سب برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو تقویٰ کا فرق ہے۔ اور غیر تقویٰ کا کیونکہ

"تم میں سے اللہ کے نزدیک زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ متقی ہے۔"

اور تمہیں معلوم ہے کہ تقوے کی احرار اور حرمت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ باندی کے ساتھ نکاح کو آزاد کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر معلق تصور کیا جائے۔ اسی طرح نسب میں قادح نہیں ہے۔ اس کو موجب عار نہیں کہہ سکتے کہ رخصت سمجھا جائے۔ ہاں لوگوں کی عادت اور ان کا رواج اسی طرح ہے کہ آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں باندیوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے شرط و جزا کی صورت میں فرمایا ہے:

"وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ"

ورنہ خارج میں ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق سے متعلق نہیں ہے۔

الحاصل یہ سب قیود شرطوں کی قسم سے ہیں کہ ان پر معلق ہونا بہ نسبت "عند الذبح"

کی قید کے جو کہ محض ظرف ہے زیادہ ظاہر ہے اور صرف اپنے مظروف اور مضاف الیہ کے ساتھ زمانی اتصال چاہتا ہے اور تمہیں پتہ ہے کہ زمانی اتصال اتفاقیہ اُمور میں بھی ہوتا ہے بلکہ اکثر یہی ہے پس اگر ''عند الذبح'' کی قید فقط مذکور اتصال کی دلالت کی وجہ سے مَا اُھِلَّ بِہٖ کی حرمت کے حکم کی علّت اس طرح بن جائے کہ اگر مذکور اتصال مفقود ہو جائے تو حرمت بھی حلت کے ساتھ بدل جائے تو مذکورہ قیود منصوصہ قرآنی بدرجہ اولیٰ بلکہ مدارج میں طور مذکور کے ساتھ اس سے زیادہ طور پر احکام معلومہ کی علت ہو جائیں گے کیونکہ (۱) اوّل مذکورہ قیود خداوند تعالیٰ کی بڑھائی ہوئی ہیں اور ''عند الذبح'' کی قید بعض مفسرین کی بڑھائی ہوئی قید ہے۔

(۲) دوسرے مذکورہ قیود تعلیق پر دلالت کرنے کی وجہ سے علت کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں اور ''عند الذبح'' کی قید صرف ظرف زمانی ہے کہ زمانی اقتران کو چاہتی ہے نہ کہ علیت کو۔

بالجملہ احکام شرعیہ یعنی حلت وحرمت وغیرہ اور حلال وحرام چیز کے اوصاف کے درمیان ضروری طور پر علیت اور معلولیت کا رابطہ ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو کہ حکم ایک اثر ہے کہ اس کیلئے موثر کا ہونا ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ مؤثر وہی علت ہوتی ہے نہ کہ اور کوئی۔ علاوہ بریں حکم پر حکم کا اطلاق اور اس دین پر حکمت کا اطلاق اسی ربط پر نظر رکھنے کی وجہ سے ہے۔

حکم پر حکم کے اطلاق اور اس دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل

اس اِجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت حکمیہ ﴿ایک چیز کا دوسری چیز سے تعلق قائم کرنے کا نام نسبت ہے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ میں قیام کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے۔ اسی تعلق کو نسبت حکمیہ یا حکم کہا جاتا ہے یہ نسبت مثبت یا منفی دونوں ہوسکتی ہیں مثلاً زید لیس بقائم زید کھڑا نہیں ہے۔ ''زید'' کو محکوم علیہ اور ''قائم'' کو محکوم بہ اور ''قیام'' کی نسبت کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ یا حقیقی ہوتی ہے یا غیر حقیقی اور اس فرق کے پہچاننے کی علامت یہی ارتباط مذکور کا ادراک ہے۔ اگر دونوں چیزوں کے درمیان مذکور تعلق ودیعت رکھا ہے تو محکوم علیہ کی

علت حقیقی ہے اور معلول محکوم بہ حقیقی ہے کہ شرع کی اصطلاح میں اس کو حکم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت حقیقی ﴿جو لفظ اپنی بناوٹ کے لحاظ سے کسی ایک معنی کے لئے ابتداء میں بنایا گیا اور اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ بنا تھا اس کو اس کے اصلی معنی میں استعمال کرنے کی نسبت سے حقیقی کہتے ہیں اور اگر اس لفظ کو کبھی اصلی وضعی معنی کے سوا کسی اور معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو اس دوسرے معنی کی طرف نسبت سے اس کو مجاز کہتے ہیں۔ گویا اصلی معنی کی طرف نسبت، نسبت حقیقی ہے اور دوسرے معنی کی طرف نسبت، نسبت مجازی ہوگی۔ مثلاً شیر حیوان کی طرف نسبت کے اعتبار سے نسبت حقیقی رکھتا ہے اور بہادر آدمی کی طرف شیر کی نسبت، نسبت مجازی کہلائے گی۔ مترجم﴾ ہے۔ اور اگر دو چیزوں کے درمیان علیت اور معلولیت کا تعلق نہیں ہے۔ اگر چہ قضیہ ﴿علم نحو میں جو چیز جملہ خبریہ کہلاتی ہے اس کو منطق میں قضیہٗ کہتے۔ مثلاً زَیْدٌ عَالِمٌ علم نحو میں جملہ خبریہ ہے جس میں زید مبتداء اور عالم خبر ہے علم منطق میں زَیْدٌ عَالِمٌ قضیہ ہے جس میں زَیْدٌ موضوع اور عَالِمٌ محمول کہلاتا ہے یہاں "النجس حرام" میں "النجس" موضوع اور "حرام" محمول اور "ھذا الماء حرام "میں "الماء "موضوع اور "حرام" محمول ہے۔ مترجم﴾ کے پیرایہ میں دونوں کو کھینچ کر ایک کو اوّل رکھ کر محکوم علیہ قرار دیا ہو اور دوسرے کو ثانی درجے میں رکھ کر محکوم بہ تاہم حقیقت کے پہچاننے والے اوّل کو محکوم علیہ اور دوسرے کو محکوم بہ نہیں کہتے ہیں۔ نہ فیما بین نسبت کو نسبت حقیقیہ کہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں۔ النجس حرام (نجس حرام ہے) اور کبھی ناپاک پانی کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں ھذا الماء حرام (یہ پانی حرام ہے) ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے دونوں کلام نسبت رکھنے والا قضیہ ہیں لیکن پہلے اور دوسرے میں بہت فرق ہے۔

پہلے قضیہ میں حرمت نجس کی محمول ہے کہ اس کی علت نہیں ہوسکتی ورنہ جو پانی بھی کہ ہو حرام ہو جائے گا۔ پس پہلے قضیے کی نسبت حقیقی ہے اور دوسرے قضیے کی غیر حقیقی۔ اور جو شخص اتنا فرق کرنا جانتا ہے وہی دین کا حکیم ہے ﴿حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اسی حقیقت کو سمجھنے کے باعث دین کے حکیم تھے اور حکمت آپ کی ذات کا خاص جوہر تھا جو حکمت

قاسمیہ کے نام سے مشہور ہے ہم نے حکمت قاسمیہ پر انوار قاسمی جلد دوم زیر تصنیف میں سیر حاصل بحث کی ہے جو مولانا کی علمی سیرت ہے۔ مترجم ﷫ ہے۔

بالجملہ علم دین کا حکمت نام رکھنے کی وجہ یہ ہے جو میں نے عرض کی۔ نظر بریں ضروری ہے کہ ہر حکم کی کوئی علت ہو پھر اگر اسی علت کو اس حکم کا محکوم علیہ قرار دیا ہے تو فبہا ورنہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون ہے تا کہ علت کے بغیر معلول کا وجود اور بالعرض کا وجود موصوف بالذات کے بغیر لازم نہ آئے۔

جب ہم نے زیر بحث مسئلے میں غور کیا تو حرمت کی علت اہلال لغیر اللہ سمجھ میں آئی اور ''عند الذبح'' کی قید اس بات کی اطلاع کے لئے ہے کہ اہلال مذکور اور ذبح میں زمانے کا اتحاد ہے اور اتحاد بھی اس طرح کہ یہ (اہلال) اگر زمانے کے پہلے حصے میں واقع ہوا تو ذبح کو بلا فاصلے کے جزو لاحق میں رکھا ہے یہ نہیں ہے کہ اجنبی کا فعل دوسرے میں اوّل کی تاثیر کے کام میں خلل انداز ہو۔ اور تم جانتے ہو کہ یہاں پر اگر اجنبی کا فصل متصور ہے تو پہلے اِرادے کے فسخ کے ساتھ بغیر اس کے دوسرے کا اِرادہ اس کے بدلے میں کیا جائے یا اللہ کے لئے نیت کی تبدیلی متصور ہے کیونکہ پہلی نیت کو ختم کر دینے والی یا تو دوسری نیت ہوگی جو کہ اوّل کے متضاد ہو یا سرے سے نیت ہی نہ ہو۔ دوسری صورت میں اسی پہلی نیت کا فسخ ہوگا جو کہ ذبح کے ارادے کے فسخ کو مستلزم ہے۔ یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق نہیں رکھتی۔ باقی رہی پہلی صورت تو وہ البتہ ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی بظاہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جانور منجملہ

''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ''

ہے۔ لیکن جو لوگ گہری نظر رکھتے ہیں وہ پہچانتے ہیں کہ حرمت کی علت پہلی نیت تھی کہ ''اہلال'' کے ذریعہ پہلے تو دوسروں کو متنبہ کر دیا تھا مگر جب وہ نیت دوسری نیت سے بدل گئی تو معلول اوّل بھی معلول ثانی سے تبدل ہو گیا کیوں کہ علت معلول کے ساتھ دست و گریباں ہوتی ہے خاص طور پر تساوی کی صورت میں علت اگر وجود میں

آتی ہے تو معلول بھی وجود میں آتا ہے اور اگر علت نابود ہو جاتی ہے تو معلول بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اگر علت مسلسل رہتی ہے تو معلول بھی مسلسل رہتا ہے اور اگر علت منقطع ہو جائے تو معلول بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ نیت ایمان کی طرح زمانی غیر قار الذات ﴿زمانی غیر قار الذات یعنی جو اپنے زمانے کے اعتبار سے بدلتا رہے اور ایک حالت پر اس کو قرار نہ ہو﴾ اَمر ہے اور یہ جو زبان سے نیت کرتے ہیں تو یہ نیت کی خبر ہے اور اس نیت کی نشانی ہے نہ یہ کہ ایمان کی حقیقت یہی الفاظ اور کلام ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ مؤمن لوگ بھی کلمۂ اسلام کے بولنے کے وقت مسلمان اور مؤمن ہوں اور باقی اوقات میں منجملہ کفار کے ہوں۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا دل کی نیت پر نشانی ہے کہ بسم اللہ کے سوا اس دل کی نیت کے اظہار کے لئے اور کسی لفظ کی طرف کوئی نہیں جاتا اگرچہ سلیم الفطرت عقلاء بعض علامتوں سے پہچان لیں۔

لیکن اس قسم کی دلالتیں اوّل تو ہر کس و ناکس کے حق میں مفید نہیں ہیں۔ دوسرے ہر وقت ظاہری نشانیاں باطنی معاملات پر اطلاع کا باعث نہیں ہوسکتیں۔ لہٰذا علماء نے ایک عام فہم قانون وضع کیا یعنی ذبح کے وقت بسم اللہ کو شرط قرار دے دیا تاکہ دوسروں کو تنگی پیش نہ آئے اور جب ایک آدمی کا لحاظ تمام بنی آدم کے لحاظ پر غالب نہ ہوسکا اور ایک کے لئے حلال ہونے اور باقی لوگوں کے لئے حرام ہونے میں کلمۂ بسم اللہ کی تفریق ہے تو ذبح کرنے والے کے حق میں بھی اس کے باوجود کہ اس کی نیت درست ہو حرام رکھا۔ اور جیسا کہ عید کے چاند کی رویت کے ایک گواہ کو تمام بنی آدم کے تابع رکھا تھا تو یہاں بھی اس شخص کو باقی کے تابع بنا دیا۔

اس کے علاوہ ظاہر فعل کی ضرورت جو کہ نیت کے لئے روح کے واسطے جسم کی مانند ہے پہلے بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔

غرض یہ ہے کہ جیسا کہ اصل نمازوں کی حضوری ہے لیکن بایں ہمہ ارکان مخصوصہ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح اگرچہ حلت کی اصل وہی دل کی

نیت ہوتی ہے۔ پھر بھی حلت کیلئے خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنے کی ضرورت ہے تا کہ رُوح اور جسم مل کر ان نتائج کو پیدا کریں جو اس قسم سے مقصود ہیں۔

یہ سب کچھ جو کہا گیا مذہب حنفی کی بنیاد پر کہا گیا۔ باقی رہا شافعی و مالکی مذہب تو ان کے مذہب کی بنیاد پر اتنی بات کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا متروک التسمیہ جانور کو حلال کہنا خواہ جان کر بسم اللہ ترک کریں یا بھول کر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حلت اور حرمت کی علت ان کے نزدیک وہی نیت ہے اور ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا اس نیت پر دلیل اور اس کے متعلق خبر ہے نہ یہ کہ حکم کی حلت اور اصل صرف بسم اللہ کا پڑھنا ہے اور معنی کو اس میں دخل نہیں ہے۔

نظر بریں واضح ہے کہ غیر اللہ کی نیت کے تیقن اور ظہور کی صورت میں بسم اللہ پڑھیں یا نہ پڑھیں ذبیحہ حرام ہوگا۔ کیونکہ مسلمان کے ذبیحے کی حلت کی بنیاد اگر چہ اس نے جان کر بسم اللہ چھوڑی ہو یہی ہے کہ توحید کا اثر اس کے ہر کام اور اقرار سے ظاہر ہے اس دلیل کی شہادت کے بعد اب کیا ضرورت ہے کہ تلفظ کے متعلق حقیقت کی خبر معلوم کریں یا اس علامت سے باطن کا حال پوچھیں۔

مگر جیسا کہ اس طرف عام دلیل کی وضاحت مافی الضمیر کی اطلاع کے بارے میں کافی ہوگی تو خاص علامت یعنی بسم اللہ کہنے کی ضرورت نہ پڑی اسی طرح دوسری طرف بھی مافی الضمیر کی اسی وضاحت کو کافی سمجھنا چاہئے کیونکہ قرائن کی شہادت کے بعد اوّل تو بسم اللہ پڑھنے کی خبر سنی نہیں جاسکتی ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

دوسرے واقع کے موافق جب خبر یعنی نیت کے مطابق تلفظ ضروری نہ ہوا، جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو واقع کے مخالف خبر یعنی خدا کے نام کا تلفظ جبکہ نیت غیر اللہ کی ہو کس طرح ضروری ہوگی۔ اس کے علاوہ ہر خبر کے لئے خارج میں ایک مصداق ہوتا ہے اس خبر کا مطابق یا غیر مطابق ہونا صدق و کذب کا معیار ہے اور مطابقت اور غیر مطابقت کی اطلاع کے لئے ضروری ہے کہ خبر کی طرح مخبر عنہ ﴿جس کے متعلق خبر دی

جائے۔ مترجم﴾ سے بھی خبر دار ہوں۔ بناء بریں ضروری ہے کہ مصداق مذکور کے تحقق کا علم مطابقت کے علم سے پہلے ہو اور تمہیں معلوم ہے کہ بسم اللہ خبر ہے اگر چہ

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"

بلکہ اَنْتِ طَالِقٌ کی مانند دلالت ﴿اس کی تعریف پہلے مکتوبات میں آ چکی ہے۔ مترجم﴾ التزامی کے ذریعہ انشاء کا کام بھی کیا ہوگا اور مخبر عنہ اس خبر کے لئے یہی باطنی تقرب ہے جس کو نیت کہا جاتا ہے۔ پس پہلے نیت کے تحقق کا علم چاہئے تا کہ مطابقت اور غیر مطابقت کا معیار ہو جائے لیکن نیت دل اور باطنی احوال اور معاملات میں سے ہے کہ اس پر تلفظ سے پہلے قرائن کی دلالت کے بغیر اطلاع خیال میں نہیں آسکتی۔

یہیں سے مکرر تم نے جان لیا ہوگا کہ قرائن اور تلفظ بسم اللہ کے اختلاف کی صورت میں، قرائن کا اعتبار ہوگا نہ کہ تلفظ کا۔ پس جن لوگوں نے:

"كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ"

کے ظاہر پر فریفتہ ہو کر شیخ سدّو کے نام پر ذبیحہ کو حلال کہا ہے وہ حقیقت میں مسئلے کی تہ تک نہیں پہنچے ہیں۔ شارع کی مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں ذبیحے پر خدا کا نام لینے کا علم حاصل ہو جائے تو اس کے کھانے میں تامل نہیں کرنا چاہئے۔ باقی علم اور لا علمی کا حال تم نے خود سمجھ لیا ہے کہ کس طرح حاصل ہوتا ہے اور علم کے مراد ہونے کی وجہ اس بات سے قطع نظر جو میں نے کہی ہے یہ بھی ہے کہ تمام معاملات میں تمام کاروبار علم کے ساتھ وابستہ ہے اگر کسی کے ساتھ اہل ایمان کو نکاح وغیرہ کی طرح کا معاملہ کرنا ہے تو پہلے ایمان کا علم چاہئے اور اگر کفر کا معاملہ کرنا ہے تو اوّل کفر کی اطلاع چاہئے اور اگر کوئی دوستانہ معاملہ کرنا چاہتا ہے تو دوستی اور محبت کی خبر چاہئے اور اگر دشمنوں جیسا معاملہ کرنا ہے تو پہلے دشمنی کی تحقیق لازم ہے۔

بہرحال کسی کے ذبیحے کا کھانا اس وقت حلال ہوگا کہ اللہ کے نام کے ذکر کی اطلاع حاصل ہوگئی ہو۔ مگر ذکر کا مصداق مالکی اور شافعی مذہب کے اشارے کے مطابق وہی قلبی

ذکر ہے اور اس ذکر قلبی کا بسم اللہ کے ذریعے تلفظ اسی قلبی ذکر کے اطلاع کے اسباب میں سے ایک سبب ہے بلکہ اس اطلاع کے سامانوں میں سے تمام سے زیادہ اچھا۔

اور حنفی مسلک کے موافق ذکر کلی مشکک ﴿کلی مشکک کے متعلق ہم پہلے کسی مکتوب کے حاشئے میں لکھ چکے ہیں۔ مترجم﴾ ہے۔ کہ اس کے زیادہ مقدم اور زیادہ اوّل افراد میں سے قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر دوسرے درجے پر ہے۔ یا یہ کہ عموم مجاز کے طور پر ذکر کو اصلی معنی سے کہ قلبی ذکر ہوتا ہے، جیسا کہ اس کا فارسی میں ''یاد'' سے ترجمہ اس پر گواہ ہے، عام قرار دے کر قلبی اور لسانی ذکر نے تمام کو گھیر لیا ہے مگر ہر حال میں ذکر لسانی کو ذکر کہنے کی علت وہی اس کی ذکر قلبی پر دلالت ہے کہ ذکر لسانی سے ذکر قلبی کے بہتر ہونے کی بنیاد اسی پر ہے پس اگر ذکر قلبی پر ذکر لسانی کی دلالت جھوٹی ہو تو یہ نام اس کی پیشانی سے مٹ جائے گا اور اس وقت ذکر کا اطلاق اس پر غلط ہوگا اور

''مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ'' میں داخل ہو جائے گا نہ کہ ''مَا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ'' کی قسم سے تا کہ حلال کہنے والوں کو ''کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ'' سے سند پکڑنے کی مجال ہو۔ ہاں اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا نکاح، طلاق اور عتاق کے لفظوں کی طرح تاثیر میں خود نیت کا محتاج نہ ہوتا جیسا کہ ظاہر نظر میں کلام ہدایت انجام حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تین چیزیں ہیں کہ ان کی جد بھی جد ہے اور ان کی ہنسی بھی وا ہے۔ سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ اس معنی کی تحقیق مقدمات میں گذر چکی، اس وقت البتہ اگر (اس) آیت

''کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ''

کے ظاہر پر چسپاں کر کے اس قسم کے ذبائح کو کہ جن میں غیر خدا کی نیت ہے اور زبان پر اس بلند خدا کا پاک نام جیسا کہ شیخ سدو کے بکرے میں ہوتا ہے۔ اگر حلال کہئے تو اپنی جگہ ٹھیک مگر اوّل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ تین اُمور (نکاح، طلاق، عتاق) کی تخصیص اس طور پر کہ ان تینوں کو مذاق میں کہنا بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے ہر

قسم کے ذبح کرنے والے کی نیت کے آثار کے ظاہر ہونے کے بارے میں کافی ہے۔

دوسرے قربانی اور غیر قربانی اور ہدایا ﴿ہدایا اور بدن سے مراد قربانی کے وہ جانور ہیں جن کو حجاج، حج کے مواقع میں ذبح کرتے ہیں۔ مترجم﴾ اور ''بُدن'' وغیرہ احکام کا فرق جو کہ صرف نیت کے فرق پر مبنی ہے، اس بات پر روشن دلیل ہے کہ ذکر مقرر بسم اللہ اور ذبح کی صورت کے اتحاد کے باوجود یہ فرق نیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بالفرض اس بارے میں ذبح کے وقت کی بسم اللہ بھی نکاح، طلاق اور عتاق کے ہم مرتبہ ہو جائے تو پھر کیا فائدہ کیونکہ نیت کو نکاح میں بھی ایسی تاثیر ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ حدیث

جس شخص کی ہجرت دنیا کی طرف ہو کہ وہ اسے پالینا چاہتا ہے یا عورت کی طرف کہ اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے (تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے) اور حدیث ''فاظفر بذات الدین'' (دین دار عورت سے نکاح کر کے کامیاب ہو جاؤ)

اوّل اسی قدر پر دلالت رکھتی ہے۔ دوسرے وہ نکاح کہ سنت سنیہ یا زنا سے بچنے کے لئے یا صالح آدمی کا صالحہ عورت کے ساتھ صحبت کے اِرادے سے وقوع میں آیا ہو یقیناً (ایسا نکاح) اس نکاح سے جو لذت حاصل کرنے یا پالینے کی غرض سے ہو افضل ہے اور اس حدیث ثَلَاثٌ جِدُّ هُنَّ جِدٌّ الخ کے معنی یہ ہیں کہ نکاح اور طلاق وغیرہ نیت اور بغیر نیت جس طور سے بھی کہ ہوں، اصلی نکاح اور طلاق کے اثرات کا موجب اور مثمر ہوں گے لیکن یہ کہ نیت کی صورت میں بھی کوئی فرق نمودار نہیں ہوتا تو یہ بات ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کسی عقل مند کے ذہن میں نہیں آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ غیر اللہ کی نیت کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ نیت نہیں ہے کہ حلال کہنے والوں کا دل خوش ہو جائے بلکہ نیت ہے تو غیر اللہ کے لئے ہے۔

کیونکہ ظاہر ہے کہ اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی نیت کے مخصوص کرنے والے لوازم میں سے ہے نہ کسی اور چیز کے اور اگر اس لحاظ سے کہ نکاح اور طلاق میں انہی ایجاب وقبول کے الفاظ کا عملی یا اَنْتِ طَالِقٌ کو (تجھے طلاق ہو)

مثال کے طور پر لیجئے، ہوسکتا ہے کہ مذاق کی صورت میں اصلی نیت اس کے اندر ہوتی ہے اور یہاں پر وہ عمل جو کہ نیت کا خواہش مند ہے خون بہانا ہے۔ خدا یا غیر خدا کی نیت کے مقابلے میں تسمیہ واقع نہ ہوکر کسی شک کرنے والے کے دل میں آئے کہ آثار کے فرق سے جن کا ذکر ہو چکا ذبح کے فعل میں کہ خون بہانا ہے فرق ظہور میں آئے گا۔ لیکن اس فرق کو تسمیہ سے کیا تعلق کہ وہ ذبح کی نیت سے الگ واقع ہوا ہے اور اس سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ عمل تسمیہ ظہور میں آ گیا اور اس کا قرار کسی نیت پر نہیں ہے اور وہی ہزل کے طلاق اور نکاح کی جگہ ہے جو کہ نیت سے خالی ہوتا ہے۔

جواب شبہ

اس کا پہلا جواب تو وہی مخالف مفہوم ہے جو کہ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ کی تخصیص سے نکلتا ہے اور انما الاعمال بالنیات کی تائید سے حنفیہ کے نزدیک واجب الاطاعت ہوگیا۔

ذبح بے تسمیہ نزد حنفیہ حرام

دوم ازیں سخن ابلهلاں را البته مے تواں فریفت. اما عاقلاں را بایں چنیں هفوات فریفتن خیال باطل است. نزد حنفیه اراقت دم از محل مخصوص با تسمیه فعل واحد است در حق تزکیه اگرچه فی حد ذاته هر دو اَز امور متبائنه باشند دلیلش اگر پرسی بنگر که تنها فعل ذبح بی تسمیه کار پرداز تزکیه نیست. ورنه متروک التسمیه عمداً را حرام نمی گفتند و نه تنها تسمیه قطع نظر از اراقت دم از محل معلوم کار تزکیه تواں کرد ورنه جانوری را که بسم الله گفته بسنگ کشته باشند حلال مے دانستند اندریں صورت نیتی که بناء فعل ذبح بودهماں نیت اَز پرده تسمیه ظهور خواهد کرد.

مسلک امام شافعی در ذبح

ونزد شافعیه فعل ذبح اگرچه بظاهر مستقل در تزکیه مے نماید اما از اهل

فهم می باید پرسید که نزد اوشان نیز تسمیه از متممات و لواحق فعل ذبح است . چیزی مستقل نیست که فعل ذبح را مستقل در تزکیه توان گفت.

فرق میان احناف وشوافع

اگر فرق است همیں است که حنفیه همچو فعل کتابت که بی استعانت قلم از دست نمی برآید تزکیه را بی استعانت تسمیه وقت تذکر ممکن ندانند و شافعیه ومالکیه همچو پهناکردن نان پندارند که به آلهٔ چوبی مدوربرسنگ انداخته پهنا کنند. یعنی نان را. و تنها بدست نیز پهنا کنندااما تحسین صورت چنانکه به آله مذکور متصور است بی آله متصور نیست.

ازنسیان بسم اللہ گفتن

و آنکه متروک التسمیه سهواً را حلال گفته اند و اجازت داده اندازاں قبیل است که در خوردن و نوشیدن صائم بوجه نسیان شنیده باشی چنانکه خوردن ونوشیدن از اصل مناقض صوم است که حقیقتش چنانکه دانی امساک است از خوردن هم چنیں ترک تسمیه بحکم.

"لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"

از مناقضات علت و تزکیه بود . اما چنانکه آنجارخصت داده اند و ازیں نواقض حسابی نگرفته اند ایں جا نیز ناسیاں را مرفوع القلم داشته اند

بالجمله چناں که آنجا صوم نبود وبوجه حسن نیت درحساب صوم میگیرند هم چنیں ایں جا تزکیه نباید فهمید. اما بوجه حسن نیت بحساب تزکیه مے باید گرفت و نیت حسن همیں نیت قربانی یانیت قبول نعمت الٰهی است که فرمان

"كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا"

دربارۂ قبول آں صادر شدہ . بالجملہ تسمیہ چیز جداگانہ نیست بظاہر از متممات و آلات فعل ذبح است و فعل ذبح در حق آں ہمچو فاعل است بہر آلہ. اگرچہ در حد وجود خود نیز فعلی است از افعال.

نظر را تیز کردہ بنگر

و اگر نظر را تیز کردہ بنگری قصۂ معکوس است. نیز کافی است فاعل تزکیہ بسم اللہ است و اراقت دم از محل معلوم از آلات آں اما جای چنانکہ دانستی تزکیہ از نیرنگ ہائے تسمیہ ظاہری است و جاءِ از آثار تسمیہ باطنی کہ ہمانا نیت تقرب یا نیت قبول نعمت است. وجہش خود فہمیدہ باشی . چہ تزکیہ از "زکی" بالذات آید کہ نام او تعالیٰ است نہ ایں فعل کہ اورا "بہ زکی" و "غیر زکی" وصف نتواں کرد.

تزکیہ چیست

و اگر گوئی تزکیہ عبادت از جدا کردن خون نجس است کہ از فعل ذبح برآید نہ صفتی است وجودی تا ادخالش از خارج توقع تواں بست.

جواب

جوابش ایں است کہ اوّل تزکیہ را تسلیم نمی کنم کہ موضوع بہر ایں معنی است ورنہ لازم بود کہ مجرد اراقت بطور یکہ باشد خصوصاً وقتیکہ از موضع معلوم برآوردہ شود. دریں باب کافی می شد. چہ اراقت دم و ریختن خون محتاج بسم اللہ نیست کہ بہ تسمیہ میسر نہ آید.و ازیں جا است کہ آلہ گفتن تسمیہ بہر فعل ذبح بجاءِ خود نیست (دوم) اگر مراد از تزکیہ ہمیں است تاہم چہ زیاں. ایں وقت مینگوئم کہ حلت و اباحت اکل فقط بر تزکیہ موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید کہ بی تسمیہ بدست نمی آید.

اعنی اثریکه فیض تسمیه توان گفت نیز ضروری است درباره تعین نام آن اثر اختیار است. هرچه خواهند معین نمایند. تزکیه گویند یا نام دگرنهند. " بهرحال ذکر نام خدا ضروری است تا برکت این نام پاک گوشت مذبوح را مبارک " نماید یاگوئی مذکر این امرماندکه این نعمت از عطایای خداوندی است نه خود آفریده ایم نه بزور بازوی خود ازخزانه یا گودام خدا تعالیٰ کشیده ایم . بالجمله این کار کار بسم اللہ است.

باقی ماند این که تلفظ آن بکار است یا فقط تعقل آن نیز کافی است. این قصه پیشتر مفصل مرقوم شد. مگر هرچه بادا باد بهر حال بے معونت اراقت دم از تنها تسمیه امید تزکیه یا برکت مشار الیها نتوان داشت که اسباب تطهیر نجس العین را پاک نگرداند ورنه بول و براز و لحم خنزیر وخون وریم و منی را پاک گردانیدن دشوار نبود.

اثر بسم اللہ خواندن نه بر هر جانور ست

بالجمله قابل اثر بسم اللہ نه هر جانور است بلکه فقط طیبات و آنهم نه بهر طور بلکه بعد اراقت دم که خون ازانجاس است نه طیبات تا گوشت مخلوط بدم و آغشة بخون را بخورند و هیچ نترسند و پیدااست که قبل از اراقت دم اگر جانوری میرد و کشته شود خونش همه در گوشت او محو مضمحل گردد. و چون اندریں صورت خون نجس العین بود بطوری باگوشت مخلوط شد که تدبیر برآورد نش هیچ نماند و صورت جدا کردنش از گوشت هیچ نیست اگر بسم اللہ صدبارهم خوانده شودکاری نه برآید و تزکیه صورت نه بندد.

بالجمله فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح را چناں

پاک و صاف میگرداند که یک قطره هم در درون نمی گذارد .
اکنون اگر نجاستے دگر نیست قابل آں شد که تسمیه کار خود کند و مزکی و مبارک گرداند. ورنه آں نجاست دگر مانع قبول باشد. خنزیر را دیدم که همه گوشت و پوست او ازبر از مردم متولد شده.

وقتیکه جلّاله را بوجه خوردن قاذورات کرده گردانیده باشند و علتش همیں تغذی نجاست بود هرچه اصل وهم غذاء طبعی او آں باشد چگونه بایں وجه ممنوع نه بود. لیکن پیدااست که اندریں صورت علت ممانعت نجاست ظاهری گوشت باشد و سگ و گرگ ودیگر حیوانات غیر ماکول اللحم را دیدیم که غذائے آنها اصل نجس نیست البته اخلاق زبوں دارند و بدتر از تبعیت خلقی دیگرچه باشد.

نظر بریں علت ممانعت آنها نجاست ظاهری گوشت نبود اما تولد اخلاق ذمیمه که ازخوردن گوشت آنها مثل عروض حرارت یا برودت بر مزاج خورنده از غذائے گرم یا بارد متوقع است و بتجربه معلوم، البته علت ممانعت آنها بود مگر هرچه بادا باد نجاست ظاهری اصل گوشت بود یا قوت تولید اخلاق ذمیمه آنچناں نیست که به تدبیری جداتواں کرد بلکه اتصال نجاست لحم خنزیر که درحقیقت براز است بصورت گوشت وهم اتصال قوت تولید مذکوره بدرجها ازاں اتصال بالا است که بعد مردن خون را باگوشت حاصل می شود. بدیں وجه قابلیت تزکیه با برکت یا هرچه نام نهند دریں مواقع توقع نتواں داشت تا بسم الله خوانده پاک یا مبارک گردانند.

بالجمله بسم الله دریں باره اصل است و فعل ذبح متمم و آله، نظر بریں ضرور است که نیت را اگر علاقه باشد اوّل به تسمیه

باشد و ثانیا بفعل ذبح نه آنکه مجرد فعل ذبح عنوان نیت مکنون است . و میدانی که قبح نیت بد زیاده ازاں است که در لحوم خنزیر و سگ و گرگ و بول وبراز نهاده اندکه وقت اضطرار و نسیان و خطا و عدم علم استعمال ایں ناپاکی ها مباح است. اما به نسبت نیت بد هیچ وقت اجازت نیست. پس وقتیکه تسمیه مقرون به نیت حسن ایں ناپا کیهارا پاک نگرد اند فقط لفظ تسمیه تنها نیت ناپاک را که در ناپاکی بمدارج بالا ترازاں است چگونه پاک گرداند. و پیدا است که در" ما اهل به للّٰهِ" "وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ" حسن و قبح هرچه باشد از نیت تقرب الی الله و از نیت تقرب الٰی غیر الله باشد نه ازتنها لفظ تسمیه خدا وغیرخدا که عدم تعلق الفاظ مذبوح خود روشن است که نادان هم دراں متامل نشود عاقل در کنار.

آری تعلق ملک که امری است معنوی و اضافی از هم جنس خود اثرپذیرد. یعنی نیت نیک وبد که نیزاَمرے است معنوی واضافت را دراں مدخل است همچو مدخل فصل و تشخص در جنس ونوع و اتصال است بآں همچو اتصال تخصصات بعلاقه ملک پیوسته کارخود مے تواں کرد. مگر ایں قسم اتصال ومداخلت چناں نیست که سواء رجوع وتبدیل نیت زائل شود و به تدبیری علاقه معلومه را ازیں خبث پاک وصاف گردانند و پیدا است که سرمایۂ حلت در اموال همیں علاقه ملک است خواه از اَوّل باشد یا به بیع و شراوهبه صورت بندد یا بوجه اباحت قبیل استعمال حاصل آید. اندریں صورت چنانکه ایں اضافت یک جانب خود را که مالک است چناں حَسَن وقبیح میگرداندکه اگر نیت

نیک است موردمراحم و الطاف میگردد. و اگر نیت بداست موجب سخط و عذاب. هم چناں طرف ثانی را که مملوک است حسن و قبیح گرداند . اگر نیت نیک است گوشت آں مبارک ومیمون گردد چنانکه در قربانی ها باشد و اگر نیت بداست گوشت آں را حرام سازد. وایں صورت هماں است که مادر پئے تحقیق آں هستیم.

بالجمله نیت را تامال مملوک رسائی است وصفی که ازاں نیت است دراں ساری میگردد و چوں نگردد که احکام و آثارذاتی اضافت همچو اصل اضافت قیام بحاشیتین دارد. ازیں جهت ضرور است که آثار نیت متعلقه باضافت بهر دوجانب سرایت کنند. زیاده ازیں اگر دریں باره قلم رانم دیگر ایں دفتر بطول انجامد. بایں‌همه در رساله که درباره تراویح رقم زده ام ایں بحث را واشگاف نوشته ام اگر هوسی باشد در انجامی باید دید.

وجہ قید عند الذبح

اکنون سخنی که گفتنی است ایں است که بتقریرات گزشته همچو روز، روشن شدکه معنی قید "عند الذبح" نه آں است که محللان " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ " فهمیده اند بلکه غرض ازیں قید احتراز ازاں است که اَوّل به نسبت جانوری نیت لغیر الله کرده بتوفیق یزدانی توبه کرده باز گردیده باشد که اندریں صورت آں جانور بعد ذبح حلال خواهد شد و اثر نیت اولی اصلا باقی نخواهد ماند یا غرض ازیں قید بیان واقع آں زمانه است . چنانچه قیود مندرجه آیات مسطوره اعنی.

وَ اِنْ کُنْتُمْ عَلٰی سَفَرٍ .... وغیرها نیز محض اشاره بهمیں قسم دارند. چنانچه پیشتر دانسته باشی.

مطابقت قول شاہ عبدالعزیز و دیگر مفسراں

و بریں تقریر هر فهمیده و نا فهمیده دانسته باشد که در قول حضرت شاه عبدالعزیز قدس الله اسراره و قول مفسران دیگر هرگز تخالفی نیست. البته دربادی النظر مردمان ساده لوح را مخالفت بنظر می آید و سرمایهٔ نزاع بهم میرسد. و یکی بادیگری دست و گریبان میگردند و اگر بالفرض والتقدیر چنانکه روز را شب گویند خصومت پیشه بی حجت سخن خود را پرورد بحکم آنکه در مقدمات سابقه عرض کرده باشم که

یُعْرَفُ الرِّجَال بِالْمَقَال لَا الْمَقَالُ بِا لرِّجَالِ

بلندی مقام علمی شاہ عبدالعزیز

وتقدم وتاخر زمانی را دراعتبار علم وعدم آں دخلی نیست. واجب است که اَوّل در کلام جمله مفسراں نظر اندازند و باز انصاف را پیش نظر داشته بفرمایند که شاه عبدالعزیز قدس الله اسراره در فهم دقائق شرعیه و اغراض خدا وندی و مقاصد نبوی صلی الله علیه وسلم از کدام کس کم اندا گرازما پرسند مارا دریں قدر هرگز تامل نیست که شاه صاحب قدس الله اسراره در فهم دقائق از اکثر پیشینیاں گوئی سبقت برده اند ومیدانم هرکرا عقل رساداده اند اگر چشم بصیرت و دیدهٔ عقل خود را از چوک حسد و کینه پاک کرده خواهد دید لاریب بر قول احقر مهرخواهد کرد. البته کسانیکه ازیں دولت محروم اندیا سینه را بکینه آلوده اند همانساں روز را شب خواهند گفت.

ذکر مکرر شاہ عبدالعزیز

بازمیگویم اگرعلم و فهم شاه صاحب از دیگران زائد نیست بلکه مساوی است یا کم تاهم چه هرج که هم پیشینیان گفته اندے

گاه باشد که کودک ناداں بغلط بر هدف زند تیرے

وهم احقر بآں مضمون اشاره کرده ، اندریں صورت محاکمه بین القولین و مناظره بین الدلیلین می باید کرد که یکے از مقدمات سابقه فقط بهمیں غرض عرض کرده بودم

و ایں را هم بگذارید مامی گوئم

"مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ"

هماں باشد که وقت ذبح نام غیر بر زباں برند و تشهیر سابق و نیت اولیٰ را دریں باب هیچ مداخلت نباشد مگر ماحصل ایں جمله بجز ایں چه باشد که ایں قسم را بطور اصطلاح شرعی منجمله " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ " نباید گفت. مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت که ایں خیال آرزوی است محال آری اگر حرمت منحصر در " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ " بودی چشم محللاں خنک گردیدی و شائقین ذبیحه "شیخ سدُو" وغیره رادرخوردن آں ترددی پیش نیامدی. وقتیکه اسباب حُرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شادنباید شد. باقی ماند اینکه ازیں جا ازاں اسباب کدام است البته ایں سخن گفتنی و شنیدنی است.

سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں

میگویم سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں هماں نیت غیر الله است و وجه مداخلت آں دریں قضیه از اوراق سابقه همچو روز روشن گشت و اینکه در ذیل اسباب حرمت آں راذکر نه کرده اند

قابل آں نیست که بر بناء آں تردد باید کرد. غصب و سرقه گوشت و جلاله بودن جانور نیز در اعداد اسباب حرمت مذکور نیست. اندریں صورت جرمیکه بجانب شاه صاحب قدس الله اسراره عائد خواهد شد همیں قدرخواهد بود که آنچه از قسم " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ " نبود در بحث " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ " در آوردند و آنچه ازیں قطار نبود دریں سلک کشیدند . مگر صدها مباحث که استطرادًا در کلام مفسراں دیرینه وهم دیگر مصنفاں بادنی مناسبت مذکور می شوند همه از قسم جرائم معدود خواهند شد . تنها شاه صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست. بایں همه در تسمیه باوصاف هر جااعتبار حال نمی باشد. گاهی زمانهٔ ماضی را دریں باب قدوۂ خود می نمایند و وقتی زمانهٔ استقبال را مطمح نظر می گردانند چنانچه در مقدمات مسطوره دانستهٔ . پس اگر شاه صاحب بلحاظ زمانه گذشته ایں قسم را که ما در پئے تحقیق آں هستیم فقط باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانه ماضی منجمله " مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ " شمردند اوّل گناه نیست که ایں قدر شور بے جا از چار طرف برخاسته مگر آنکه آرزوئ تبرک شیخ سدّو این همه جا بے جا گویانیده باشد . اگر ایں ست مقام و اگذاشت است که "حُبُّکَ الشَّیْءَ یُعْمِیْ وَیُصِمُّ " والمجنون مرفوع عنه والقلم. والله اعلم.

حنفیہ کے نزدیک بغیر بسم اللہ پڑھے ذبیحہ حرام ہے

دوسرے یہ کہ اس بات سے بے وقوفوں کو البتہ فریفتہ کر سکتے ہیں لیکن عقل مندوں کو ان جیسی فضولیات سے فریفتہ کرنا باطل خیال ہے۔حنفیہ کے نزدیک خاص جگہ سے بسم اللہ پڑھ کر خون بہانا پورا ایک ہی فعل ہے تزکیہ کے حق میں اگرچہ فی حد ذاتہ دونوں

کے دونوں (بسم اللہ اور خون بہانا) ایک دوسرے کے خلاف ہیں اس کی دلیل اگر پوچھتے ہو تو غور کرو کہ بسم اللہ کے بغیر صرف ذبح کا فعل تزکیہ کا کام کرنے والا نہیں ہے ورنہ متروک التسمیہ عمداً کو حرام نہ کہتے اور نہ صرف بسم اللہ پڑھنا خاص جگہ سے خون بہانے سے علیحدہ ہو کر تزکیہ کا کام کرسکتا ہے ورنہ اس جانور کو جس کو بسم اللہ کہہ کر پتھر سے مار ڈالا ہو حلال جانئے۔ اس صورت میں وہ نیت کہ فعل ذبح کی بنیاد تھی وہی نسبت بسم اللہ کے پردے میں ظہور کرے گی۔

مسلک امام شافعی کا مسلک ذبح کے بارے میں

اور شافعیہ کے نزدیک فعل ذبح اگرچہ بظاہر تزکیہ میں مستقل رہتا ہے لیکن اہل فہم سے پوچھنا چاہئے کہ ان کے نزدیک بھی تسمیہ متممات اور فعل ذبح کے لواحق میں سے ہے۔ کوئی مستقل چیز نہیں ہے کہ فعل ذبح کو تزکیہ میں مستقل کہہ سکیں۔

فرق درمیان حنفیہ وشافعیہ

اگر فرق ہے تو یہی کہ حنفیہ فعل کتابت کی طرح کہ قلم کی مدد کے بغیر ہاتھ سے کتابت نہیں ہوسکتی تزکیہ کو بسم اللہ کی مدد کے بغیر، ذکر کے وقت ممکن خیال نہیں کرتے ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ روٹی کے پھیلانے کی مانند گمان کرتے ہیں کہ بیلنے کے ذریعے چکلے پر ڈال کر پھیلاتے ہیں، یعنی روٹی کو۔ اور تنہا (بیلنے اور چکلے کے بغیر) ہاتھ سے بھی چوڑاتے ہیں (روٹی کی) صورت کا حسن جیسا کہ بیلنے اور چکلے سے خیال میں آسکتا ہے آلہ کے بغیر نہیں آسکتا۔

بھول کر بسم اللہ نہ کہنا

اور یہ بات کہ علماء نے بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے جانے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اور کھانے کی اجازت دی ہے تو یہ اسی قبیل سے ہے کہ روزہ دار کے بھول چوک میں کھانے پینے کے بارے میں تم نے سنا ہوگا جیسا کہ کھانا اور پینا اصل کے

اعتبار سے روزے کو توڑ دیتا ہے کہ روزے کی حقیقت جیسا کہ تمہیں معلوم ہے کھانے پینے سے رکنا ہے۔ اسی طرح بسم اللہ کا چھوڑ دینا بحکم آیت

''لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''

حلت اور تزکیہ (ذبیحہ) کے منافی امور میں سے ہے لیکن جیسی کہ وہاں روزے میں اجازت دے دی ہے۔ اور ان منافی اُمور کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے تو یہاں ذبیحے میں بھی بسم اللہ بھول جانے والوں کو قابل مواخذہ نہیں سمجھا ہے۔

الحاصل جیسا کہ وہاں روزہ نہیں ہوتا اور حسن نیت کی وجہ سے صوم کے کھاتے میں اس کو شامل کر لیتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ذبیحے میں تزکیہ نہ سمجھنا چاہئے لیکن حسن نیت کی وجہ سے تزکیہ کے کھاتے میں شامل کرنا چاہئے اور اچھی نیت یہی قربانی کی نیت یا نعمت الٰہی کو قبول کرنے کی نیت ہے کہ حکم:

''کھاؤ تم پاکیزہ چیزیں اور نیک عمل کرو''

اس کی قبولیت کے بارے میں صادر ہوا۔ الحاصل بسم اللہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے بظاہر فعل ذبح کے آلات اور متممات میں سے ہے اور ذبح کا فعل اس کے حق میں آلے کیلئے فاعل کی طرح ہے۔ اگرچہ وجود کی حد میں خود بھی افعال میں سے ایک فعل ہے۔

نظر کو تیز کر کے دیکھو

اور اگر نظر کو تیز کر کے دیکھو گے تو قصہ برعکس ہے۔ تزکیہ کا فاعل ''بسم اللہ'' ہے اور مقررہ جگہ سے خون بہانا اس کے آلات میں سے ہے لیکن کسی جگہ جیسا کہ تم نے جان لیا ہے تزکیہ ذبیحہ ظاہری تسمیہ کے عجیب آثار میں سے ہے۔ اور کسی جگہ ذکر قلبی کے آثار میں سے ہے کہ وہی تقرب کی نیت یا قبول نعمت کی نیت ہے۔ اس کی وجہ تم نے خود سمجھ لی ہوگی۔ کیونکہ تزکیہ ''زکی'' سے بالذات آتا ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا نام ہے نہ یہ فعل کہ اس کو ''زکی'' اور ''غیر زکی'' کے ساتھ وصف نہیں کر سکتے۔

تزکیہ کیا ہے؟

اور اگر تم کہو کہ تزکیہ نجس خون کے دور کردینے کا نام ہے جو کہ ذبح کے عمل سے نکلتا ہے نہ کہ وجودی صفت ہے تا آنکہ خارج سے اس کے داخل کرنے کی توقع باندھ سکیں۔

جواب

اس بات کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو میں تزکیہ ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو کہ اس معنی کے لئے موضوع ہے ورنہ لازم ہوگا کہ صرف خون بہانا جس طرح سے بھی ہو خاص طور پر اس وقت معلوم جگہ سے نکالا جائے، اس بارے میں کافی ہوتا۔ کیونکہ خون کا بہانا اور خون کا گرانا بسم اللہ کا محتاج نہیں ہے کہ بسم اللہ کے بغیر میسر نہ آسکے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کہنے کا آلہ فعل ذبح کے لئے بجائے خود نہیں ہے۔ دوسرے اگر تزکیہ سے مراد یہی ہے تو پھر کیا نقصان ہے اس وقت ہم کہتے ہیں کہ کھانے کی حلت اور اباحت صرف تزکیہ پر موقوف نہیں ہے دوسری چیز بھی چاہئے جو بسم اللہ کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی ہے۔

یعنی وہ اثر بھی جس کو بسم اللہ کا فیصل کہہ سکتے ہیں ضروری ہے۔ ہاں اس اثر کے نام کے مقرر کرنے کے بارے میں تمہیں اختیار ہے جو چاہیں نام رکھیں۔

خواہ اس کو تزکیہ کہیں یا کوئی اور نام رکھیں۔ بہرحال نام خدا کا ذکر ضروری ہے تا کہ اس پاک نام کی برکت ذبح کئے ہوئے گوشت کو بابرکت بنادے یا یوں کہو کہ بسم اللہ اس اَمر کی یاد دلانے والی ہے کہ یہ نعمت خداوندی بخششوں میں سے ہے نہ ہم نے خود پیدا کی ہے نہ اپنے زور بازو سے خدا تعالی کے گودام اور سٹور سے ہم نکال کر لائے ہیں۔ بالجملہ یہ کام بسم اللہ کا کام ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ بسم اللہ کا منہ سے بولنا مطلوب ہے یا صرف اس کا تعقل بھی کافی ہے تو یہ قصہ پہلے تفصیل کے ساتھ لکھا گیا ہے مگر کچھ بھی ہو بہرحال خون بہانے کی مدد کے بغیر صرف اکیلی بسم اللہ سے تزکیہ یا اشارہ کی گئی برکت کی اُمید نہیں رکھ

سکتے کیونکہ تطہیر کا سامان نجس العین کو پاک نہیں کر سکتا، ورنہ پیشاب، پاخانہ، خنزیر کا گوشت، خون، پیپ اور منی کو پاک کر دینا دشوار نہیں ہے۔

بسم اللہ پڑھنے کا اثر ہر جانور پر نہیں ہوتا

بالجملہ ہر جانور بسم اللہ کے اثر کو قبول کرنے والا نہیں ہے بلکہ فقط پاکیزہ جانور اور وہ بھی نہ ہر طرح بلکہ خون خارج کر دینے کے بعد کہ وہ نجس ہے نہ کہ پاکیزہ تا آنکہ خون سے لتھڑے ہوئے اور خون میں بھرے ہوئے گوشت کو کھائیں اور بالکل نہ گھبرائیں اور ظاہر ہے کہ خون بہانے سے پہلے اگر کوئی جانور مر جائے اور کشتہ ہو جائے تو اس کا خون تمام کا تمام اس کے گوشت میں جذب اور تحلیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس صورت میں خون نجس العین ہوتا ہے کسی طور سے گوشت میں مل جل گیا کہ اس کے نکالنے کی کوئی تدبیر باقی نہیں رہی اور گوشت سے اس کو علیحدہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر سو بار بھی بسم اللہ پڑھی جائے تو کوئی کام نہیں بنتا اور تزکیہ کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

بالجملہ ذبح کا عمل مقررہ طور اور شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کو ایسا پاک وصاف کر دیتا ہے کہ ایک قطرہ بھی اندر نہیں رہنے دیتا اب اگر دوسری کوئی اور نجاست نہیں ہے تو وہ اس قابل ہو گیا کہ بسم اللہ اس پر اپنا عمل کرے اور ذبیح کو پاک اور بابرکت بنا دے ورنہ دوسری نجاست قبولیت کو مانع ہو گی میں نے خنزیر کو دیکھا کہ اس کا تمام گوشت اور کھال آدمی کے پاخانے سے تربیت پاتا ہے۔ جب جلالہ (مرغی) ﴿وہ مرغی جو ہمیشہ گندگی کھا کر پلی ہو۔ مترجم﴾ کو گندگیوں کے کھانے کی وجہ سے مکروہ گردانا گیا ہو اور اس کی علت یہی نجاست کا کھانا ہو جو چیز کہ اس کی طبعی اور اصل غذا ہو اس وجہ سے کیوں ممنوع نہ ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت گوشت کی ظاہری نجاست ہو گی اور کتا اور بھیڑیا اور دوسرے حیوانات جن کا گوشت حلال نہیں کو ہم نے دیکھا کہ ان کی غذا اصل میں نجس نہیں ہے لیکن پھر بھی ان کی عادتیں خراب ہیں اور درندگی سے زیادہ بُری اور کیا عادت ہو گی۔

اس علت پر نظر رکھتے ہوئے ان جانوروں کی ممانعت۔ گوشت کی ظاہری نجاست

نہ تھی۔ لیکن بُرے اخلاق کا پیدا ہونا کہ ان کے گوشت کھانے کی وجہ سے، مثلاً کھانے والے کے مزاج پر گرم یا ٹھنڈی غذاؤں کی وجہ سے حرارت یا برودت کا عارض ہونا متوقع ہے اور تجربہ سے معلوم ہے اس لئے یہ باتیں البتہ ان کی ممانعت کی علت تھیں مگر جو کچھ بھی ہو خواہ اصل گوشت کی ظاہری نجاست ہو یا برے اخلاق کے پیدا ہونے کی قوت، ایسی علت نہیں ہے کہ کسی تدبیر سے اس کو جدا کرسکیں بلکہ خنزیر کے گوشت کی نجاست کا اتصال جو کہ گوشت کی صورت میں درحقیقت پاخانہ ہے اور مذکورہ تولید کی قوت کا اتصال اس اتصال سے بدرجہ زیادہ ہے جو کہ مرنے کے بعد خون کو گوشت کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تزکیہ یا برکت کی قابلیت یا جو کچھ نام رکھیں۔ اس موقع پر اس کی توقع نہیں رکھ سکتے کہ ہم بسم اللہ پڑھ کر اس کو پاک یا مبارک بنالیں۔

حاصل کلام یہ کہ بسم اللہ اس بارے میں اصل ہے اور ذبح کا عمل اس کا متمم اور آلہ ہے۔ اس بات کے پیش نظر ضرور ہے کہ نیت کا اگر تعلق ہوگا تو اوّل بسم اللہ سے ہوگا اور بعد میں عمل ذبح سے نہ یہ کہ صرف ذبح کا فعل پوشیدہ نیت کا عنوان ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ بری نیت کی برائی اس سے زیادہ ہے کہ خنزیر اور کتے اور بھیڑیئے کے گوشتوں اور بول براز میں رکھ دی ہے کہ اضطرار، نسیان اور بھول چوک اور علم نہ ہونے کے وقت ان ناپاکیوں کا استعمال مباح ہے۔ لیکن بدنیتی کی کسی وقت اجازت نہیں ہے۔ پس جس وقت کہ بسم اللہ اچھی نیت کے ساتھ ملی ہوئی ان ناپاکیوں کو پاک نہیں کردیتی تو صرف بسم اللہ کا تنہا لفظ، ناپاک نیت کو جو کہ ناپاکی میں اس سے کتنے ہی درجے زیادہ ہے۔ کس طرح پاک بنا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ '' مَا اُهِلَّ بِهٖ لِلّٰهِ '' اور '' مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ '' میں حسن و قبح جو کچھ بھی ہو تقرب الی اللہ کی نیت کی وجہ سے اور تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے باعث ہوگا نہ صرف اللہ اور غیر اللہ کے نام کے لفظ سے کہ ذبح کئے گئے جانور کے جسم سے الفاظ کا تعلق نہ ہونا خود روشن ہے کہ نادان بھی اس میں تأمل نہیں کرتا چہ جائیکہ عاقل۔

ہاں ملک کا تعلق جو کہ ایک معنوی اور اضافی اَمر ہے اپنے ہم جنس سے اثر قبول کرتا

ہے یعنی نیک وبد کی نیت کہ نیز معنوی اُمر ہے اور اضافت کو اس میں دخل دینے کی جگہ ہے جیسا کہ فصل و تشخص کا دخل جنس ونوع میں اور اس کے ساتھ ایسا اتصال ہے جو کہ تخصصات کے اتصال کی طرح ملک کے علاقے کی وجہ سے اپنا کام ہمیشہ کرسکتا ہے مگر اتصال و مداخلت کی یہ قسم ایسی نہیں ہے کہ نیت کی تبدیلی اور اس سے رجوع کے بغیر زائل ہو اور کسی تدبیر سے معلومہ تعلق کو اس ناپاکی سے پاک وصاف کردیں اور ظاہر ہے کہ اموال میں حلت کا سامان یہی ملکیت کا تعلق ہے۔ خواہ اوّل سے حاصل ہو یا بیع وشرا اور ہبہ سے ملکیت حاصل ہو یا بوجہ اباحت کے استعمال سے ذرا پہلے حاصل ہو جائے اس صورت میں جیسا کہ یہ اضافت اپنی ایک جانب کو کہ مالک ہے اس طرح اچھا اور بُرا بنا دیتی ہے کہ اگر نیت نیک ہے تو مہربانیوں اور عنایتوں کا مورد ہو جاتی ہے۔ اور اگر نیت بد ہے تو قہر اور عذاب کا مستوجب بنا دیتی ہے اسی طرح طرف ثانی کو جو کہ مملوک ہے اچھا اور بُرا بنا دیتی ہے۔ اگر نیت نیک ہے تو جانور کا گوشت بابرکت اور مبارک ہو جائے گا جیسا کہ قربانیوں میں ہوتا ہے اور اگر نیت بری ہے تو اس جانور کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے۔ اور یہ صورت وہی ہے کہ ہم اس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں:

بالجملہ نیت کو مملوکہ مال تک رسائی حاصل ہے جو وصف کہ نیت کی طرف سے ہے اس میں سرایت کر جاتا ہے اور کیوں سرایت نہ کرے کہ اضافت کے ذاتی آثار اور احکام اصل اضافت کی مانند دونوں جانبوں میں قیام رکھتے ہیں اس سبب سے ضروری ہے کہ اضافت سے تعلق رکھنے والی نیت کے آثار دونوں جانب سرایت کریں۔ اس سے زیادہ اگر اس بارے میں قلم چلاؤں تو پھر یہ دفتر طویل ہو جائے گا ان سب باتوں کے باوجود میں نے تراویح کے متعلق رسالے میں جو میں نے لکھا ہے اس بحث کو صاف صاف لکھ دیا ہے اگر زیادہ خواہش ہے تو اس میں دیکھنا چاہئے۔

عندالذبح کی قید کی وجہ

اب وہ بات جو کہنے کے قابل ہے یہ ہے کہ گذشتہ بیانات سے دن کی طرح یہ

بات روشن ہوگئی کہ ”عند الذبح“ کی قید کے معنی وہ نہیں ہیں جو ”مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ“ کو حلال سمجھنے والوں نے سمجھے ہیں بلکہ اس قید سے غرض اس بات سے احتراز ہے کہ اوّل کسی جانور کے متعلق غیر خدا کی نیت کر کے خدا کی توفیق سے توبہ کر کے واپس لوٹ گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ جانور ذبح کے بعد حلال ہو جائے گا اور پہلی نیت کا اثر بالکل باقی نہیں رہے گا۔ یا اس قید سے غرض اس زمانے کے واقعہ کا بیان ہے۔ چنانچہ حسب ذیل آیات میں قیود یعنی ”وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ“ وغیرہا بھی محض اسی قسم کی طرف اشارہ رکھتی ہیں چنانچہ پہلے تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا۔

مطابقت قول شاہ عبدالعزیز صاحب و دیگر مفسرین رحمہم اللہ علیہم

اور اس تقریر پر ہر سمجھ دار اور ناسمجھ جان گیا ہوگا کہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس اللہ اسرارہ اور دوسرے مفسرین کے قول کے درمیان ہرگز کوئی مخالفت نہیں ہے البتہ ظاہر نظر میں سادہ لوح آدمیوں کو مخالفت نظر آتی ہے اور نزاع کا سامان بہم پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریبان ہوتے ہیں اور اگر بالفرض والتقدیر جبکہ دن کو رات کہنے لگیں تو جھگڑالو لوگ دلیل کے بغیر اپنی سی کہے جائیں گے جیسا کہ سابقہ مقدمات میں، میں نے عرض کیا ہے کہ آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں نہ گفتگو آدمیوں سے پہچانی جاتی ہے۔

شاہ عبدالعزیز کی علمی بلند مقامی

اور تقدم و تاخر زمانی کو علم اور عدم علم کے اعتبار میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ضروری ہے کہ اوّل تمام مفسرین کے کلام پر نظر ڈالیں اور پھر انصاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرمائیں کہ شاہ عبدالعزیز قدس اللہ اسرارہ شریعت کی باریک باتوں اور خداوندی منشاؤں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کو سمجھنے میں کس عالم سے کم ہیں۔ اگر ہم سے پوچھیں تو ہم کو اتنی بات میں قطعاً تامل نہیں ہے کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ

دقائق کے سمجھنے میں متقدمین میں اکثر اہل ایمان علم سے آگے بڑھ گئے ہیں اور میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی کو عقل رسا عطاء فرمائی ہے اگر اپنی چشم بصیرت اور عقل کی آنکھ کو حسد اور کینے کے میل سے پاک کر کے دیکھے گا تو بلاشبہ احقر کے قول پر مہر تصدیق لگا دے گا۔ البتہ جو لوگ اس دولت سے محروم ہیں یا سینے کو کینے سے آلودہ کئے ہوئے ہیں اسی طرح دن کو رات کہے جائیں گے۔

شاہ عبدالعزیز کا ذکر مکرر

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر شاہ صاحب کا علم اور فہم دوسرے علماء سے زیادہ نہیں ہے بلکہ برابر یا کم ہے تو بھی کیا مضائقہ کہ اگلے بزرگوں نے کہا ہے:

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ غلطی سے بھی نشانے پر تیر مار بیٹھتا ہے

اور احقر نے بھی اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اس صورت میں دونوں اقوال (شاہ عبدالعزیز اور دیگر مفسرین) میں فیصلہ اور دونوں کی دلیلوں میں مناظرہ کرنا چاہئے کہ سابقہ مقدمات میں سے ایک میں اسی غرض سے میں نے عرض کر دیا تھا۔

اور اس کو بھی چھوڑ دیں ہم کہتے ہیں۔ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' وہی ہوگا کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے لیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کو اس بارے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ مگر ان سب کا نتیجہ اس کے سوا کیا ہے کہ اس قسم کو منجملہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' اصطلاح کے طور پر نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ خیال آرزوئے محال ہے ہاں اگر حرمت ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' میں منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں اور شیخ سدّو وغیرہ کے ذبیحے کو یعنی اس کے کھانے میں کوئی تردّد پیش نہ آتا۔ جب حرمت کے اسباب بہت ہوں تو فقط اتنی بات سے خوش نہ ہو جانا چاہئے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کون سا سبب ہے تو البتہ یہ بات کہنے اور سننے کے قابل ہے۔

اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اس کی بناء پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ (ناپاکی کھانے والا) ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اُوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی قسم سے نہ تھا وہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس بحث میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر سینکڑوں مباحث ضمنی طور پر پرانے مفسرین اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ زمانہ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانہ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کرلیا ہے۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانہ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے اعتبار سے اور زمانہ ماضی کے لحاظ سے منجملہ ''مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ'' شمار کیا تو یہ اوّل گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اُٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جا اور بے جا باتیں کہلائی ہوں گی۔ اگر یہ ہے تو در گذر کا مقام ہے کیونکہ تمہارا کسی چیز سے محبت کرنا تمہیں اندھا اور بہرا بنا دیتا ہے اور مجنون اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر کچھ نہ لکھا جائے۔ واللہ اعلم

نوٹ: اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۶ فروری ۱۹۶۹ء بروز اتوار شروع کیا گیا اور بحمد اللہ ۱۵ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۴ مارچ ۱۹۶۹ء کو بوقت عشاء ۸ بجے ختم ہوا۔ مترجم

نمبر ۲ دوم

قاسم العلوم

کہ مشتمل بر سہ مکتوبات است

مکتوب ۳ سوم

در تحقیق آنکہ لعمر اللہ ایضاح معنی قید عنداللہ کہ اکثر مفسران افزودند

مکتوب ۴ چہارم

در معصومیت انبیاء علیہم السلام و ہم تحقیق حقیقۃ کلی طبعی

مکتوب ۵ پنجم

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبۃ درہم رواہ ابو داؤد

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب ما عتق رواہ ابوداود

در مطبع مجتبائی دہلی

جلد اول

مکتوب ۳ سیوم

در تحقیق ما اهل به لغیر الله و ایضاح معنی قید عند الذبح که گشته مفسران فرموده اند

بسم الله الرحمن الرحیم

جامع کمالات مولوی احمد حسین صاحب زاد الله فی کماله کمترین انام سراپا گناه محمد قاسم
پس از عرض سلام مسنون می طرازد ابر روز ششم رمضان شریف روز چهارشنبه نامه شفیق کرم
بر افشان میر مهر رقم فرموده بودند درین قصبه نانوته نام المحتسط الرأس این نابکار رسید و ممنون
گردانید شوق علم حدیث مبارک باد مگر اینقدر مسافت طویله قطع کردن انهم پیش این هیچمدان
بهیدان ترین مصلحت نیست عالم آباد ست غالباً در جوار اوشان بسیاری از اهل کمال
باشند ورنه کلکته شاید نسبت دهلی و اطراف آن از اینجا نزدیک باشد بخدمت مخدوم العلما
سطاع الفضلا حضرت اوستادی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت که بهر طور کفش برداری
اوشان از منت بنی بسر احقر در حق اوشان بهتر است بالا و انیهمه حال مشغولی احقر خود
و دیده رفته اند از همه مقدم کار مطبع است هانه در آنوقت قلیل که باقی میماند باره بهر اشغال
خود تجویز کرده ایست آنچه باقیماند بهر اسباق قدیمان هم کافی نیست تا سبق نو چه رسد
همراهان اگر بمجرد قصد تحصیل کنون خاطر بود سبقی جداگانه میسر آید یا معیت دیگران باشد نه وقت
تصنیف غزالی اگرچه بجائی خود نیست چندان مضایقه هم ندارد باقی ماند جواب مسئله ما
اهل به لغیر الله پس از انکه ارشاد و هدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاه عبد العزیز رحمه
الله علیه باز به سوایه تسکین نشده من چه امید دارم که تقریر پریشان من خار از دل خواهد آورد

علاوه برین درین ویرانه کتب متداوله هم میسر نمی آیند تفسیر عزیزی کجا تا معلوم شود که
حضرت چه رقم فرموده اند و کدام قضیه از ان تقریر اجمالی است که بوجه اجمال هنوز در دل
نشسته و اینکه تقریبا و نشان ناتمام باشد یا دلیل دیگر و مدعا دیگر من و تو همه میدانند که از
امثال هیچ اهل کمال متصور نیست با اینهمه شبهات اهل علم از تقریر هیچمدانان مرتفع شدن
معلوم و جاهلان را سوار شبهات خود سخن دیگر بگوش نمی نشیند آری پاس خاطر شفیق
هم عزیز است و باز اندیشه تعنت هم بیان نیست نظر برین اگر یک دو سخن ریخته شود مضائقه
ندارد فقط اگر وسوسه سد راه است همین است که مقابله با دیگران باشد داد و شان
سخن خود را پرورند و بدین وجه در پی اعتراض و رد و قدح شوند خیر هرچه بادا باد هرچه
بدل می ریزند برین صفحه میگذارم اگر راست آید از لطف ست و رنه من خود بر هیچمدانی
و نادانی خود گواهم اول بطور مقدمه و تمهید چند مقدمه بنام خدا عرض میکنیم پس از ان
تفریع مطلب تحریر کرده خواهد شد اولین سخن که عرض کردنی ست این ست که تغییر حکم سابق
بهر نهج که باشد نسخ او ست عام ست که تبدیل تحریم بتحلیل کرده باشند یا تبدیل تحلیل بتحریم
تخصیص بعد تعمیم بود یا تعمیم بعد تخصیص دوم اینکه نسخ از هر قسم که باشد در میان ناسخ و منسوخ
مماثلت کم از کم ضرورست ما ننسخ من آیة او ننسها نات بخیر منها او مثلها سوم اینکه بشر هر که
باشد نسخ احکام خداوندی نتوان کرد ان الحکم الا لله چهارم اینکه باحادیث آحاد نسخ آیات
و دیگر نصوص قطعیه مثل متواترات اعتقاد نتوان کرد که حکم قطعی به کمتر از ان و یقینی به فروتر
از ان مرتفع نمیشود و همین ست که الیقین لا یزول بالشک منجمله مسلمات ست بسیاری از
احکام فقهیه مبنی بران خواهند یافت پنجم آنکه در افعال اختیاریه دو پهلو ست یکی پهلوی نیت
که از افعال و احوال قلبیه است دوم حرکت ظاهری که از احوال جسمی ست باز هر یکی اثری
جداگانه دارد اگر نیت اول متبدل شد فعل همان ست که بود آثار نیت متبدل خواهند شد
اما آثار فعل همان سان بجای خود خواهند ماند و اگر نیت بجای خود ست اما فعلی دیگر ست آثار

نیت بدستور بکار خود باشد آری آثار فعلی رنگ دگر خواهند گرفت مثلاً اگر شخصی تیری بنظر
آهو بطرفی حواله کرد و از اتفاقات بتقدیر یکایک مومنی بر سر راه فرا آمد درین صورت هم تیر او
جگر آن بیچاره را پاره پاره خواهد دوخت و اگر خود تیر افگن بقصد قتل کسی تیر را روان کرد
و بر نشانه نشست اندرین صورت نیز جان او همچو تیر روانه خواهد شد غرض آثار فعلی در هر دو صورت
متحد اند با حکام و آثار نیت فعل اول با حکام و آثار نیت فعل ثانی نسبتی ندارد در صورت اول
ز اندیشه قود جانگزاست و نه خوف عقاب هوش ربا اگر هست فقط اندیشه دیت ست آنهم
برجا قتل بود در صورت ثانیه جان عوض جان سپردن و عذاب دنیا و غضب و لعنت خداوندی و عذاب عظیم ابدا
این عصیان میگردد و من یقتل مومنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فیها وغضب الله علیه ولعنه واعدله
عذابا عظیما و اگر فرض کنیم یکی به نیت قتل یکی را شمشیر بر سر حواله کرد و یکی نشانه سنان گرداند
یا زهر آب مثلاً نوشانید یا سنگی گران بر سر افگند درین جمله صور بوجه وحدت نیت عواقب آخرت
برابر یکدیگر خواهند آمد اما تفاوتی که در آثار فعلی ست همچو تفاوت زمین و آسمان نمایان ست
کیفیت و کمیت هر نوع قتل جدا و انداز زخم هر فعل جدا بالجمله در تفاوت آثار هر دو هیچگونه گنجایش
کلام نیست و آنچه فرموده اند انما الاعمال بالنیات یا در نکاح و طلاق و عتاق تصریح آثار
نیت کمتر مفقود می نمایند مخالف این قول نیست تفسیر جمله انما الاعمال بجمله لاحقه و لکل
امرء ما نوی فرموده اند تفصیل این اجمال اینکه چنانکه در آتش و احراق و تسخین رابطه سببیت و
مسببیت یا در آب و تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن وغیره آثار معلومه علاقه میان تعبیه
فرموده اند همچنین در افعال اختیاریه و بعض ثمرات ارتباطی میان نهاده اند ثمرات دنیا
خود مشاهده میکنیم و بوقوع ثمرات دار آخرت باعتماد و تصدیق مخبران صادق انبیاء علیهم السلام
چنان یقین داریم که بوقوع وقایع مبصره باخبار بینایان نابینایان را یقین میسر آید
اینجا ایمان ما باخبار مطلعان عالم اشیاء غائبه حاصل میگردد مگر چنانکه در افعالیکه ثمرات کثیره دنیا
ثمرات دنیوی برآن متفرع میشوند همواره جمله ثمرات مذکوره برآن متفرع نمیشوند بلکه جای این ثمره

وجائی آن متفرع میگردد همچنین در افعالیکه ثمرات کثیره از ثمرات دینی بر آن مرتب میگردد هم
آن ثمرات در هر جا حاصل نمیشوند بلکه جائی این و جائی آن ها چنانکه شاذ و نادر در افعال
دنیوی جمله ثمرات یا اکثر مجتمع میگردند همچنان در افعال دینی جمله ثمرات و منافع و اغراض [illegible]
فراهم می آیند مثلا بر رفتن دهلی چنانکه اغراض کثیره از تجارت و خرید و فروخت و ملاقات
احباب بزرگان و تحصیل کمال و سیر و تماشا وغیره متفرع میتوان شد مگر در اکثر یکی ازین مباحث
نه همه آری در بعض افراد بطور ندرت و شذوذ این همه یا اکثر ازین مجتمع میگردند همچنین در صوم و صلوة
و حج و زکوة اغراض کثیره از ابتغاء مرضاة الله و دخول جنت و نجات از نار و قرۃ عین و لذت
قلب و حصول برکات و اندفاع بلیات و حصول عزت در چشم مردم و انتهار از فحشا و
منکر وغیره آثار ماثوره متوقع است مگر نه در هر جا همه این اغراض بحصول می انجامد بلکه کسیکه
این را مطمح نظر ساخته این کسیکه آنرا مقصود خود نپنداشته آن حاصل میشود هان گاه و بیگاه
این همه و اکثر ازین نقد وقت میگردد خصوصاً کسیکه نظر بر رضاء خدا داشته که اغراض باقیه
بطفیل این دولت عالیه چنان می آیند که طالب گندم را پس از تخم ریزی کاه هم بدست می
آید بالجمله هر فعلی بهر اغراض مقرر کرده اند که از آن فعل توقع آن اغراض توان داشت غیر آن
از آب دفع حرارت و دفع تشنگی امید باید داشت نه سوختن و پختن و از آتش سوختن و پختن
جسم باید داشت نه تبرید و سیرابی باز از اغراض مقرره هر فعل هر غرضیکه مطمح نظر باشد [illegible]
بدست افتد و اگر دیگر هم آید اتفاقی ست یا بالتبع وقتیکه فقط سوختن کاهی یا هیزمی منظور
نظر دارند آنوقت از پخت و پز طعام حسابی نتوان گرفت و زمانیکه پختن طعام مقصود می بود
آنزمان از سوخته شدن کاهی معین یا هیزمی معلوم نباید پرسید همچنین در صوم و صلوة و دیگر
عبادات تصور باید فرمود و سر وانما لکل امرئ ما نوی باید دریافت ازین تقریر دو سخن
بدست افتاده باشد یکی آنکه هر فعل را غرضی یا اغراضی ست که آن فعل وسیله حصول آنست
در میان آن فعل و آن اغراض همچنان مباینت و مغایرت است که در نیت و فعل [illegible]

ہم از جملہ انما الاعمال بالنیات انما لکل امرئ ما نوی مقصود نفی اغراض غیر منویہ و نفی اعتبار آن ہا است

نفی آثار افعال کہ ازین بحث این کلام کنارہ کشا رو سیر و دریافتی ضرورت و بداہت تحقق

آن خود از کلام سابق دریافتی ازین دو سخن جواب عدم اعتبار نیت ہم در نکاح و طلاق

و عتاق دریافتہ باشی شرح این معما این است کہ نکاح و طلاق و عتاق بہر جد و ہزل ہر دو

نشدہ اند نتوان گفت کہ این امور بہر این دو غرض مقرر ساختہ اند کہ کسی این را مطمح نظر بودہ اند

بدہ انی این را مقصود اصلی پندارند حاشا و کلا چہ این امر مستلزم تحقق امور ثلاثہ نزد دو

صورت است و اینجا در صورت ہزل عدم تحقق آن ہمچنان معلوم است کہ تحقق آن در صورت

جد باقی این ارشاد کہ ثلاث جدہن جد و ہزلہن جد منافی این اینجا نیست بلکہ مؤید این است

ہم غرض این است کہ ہر چند تحقق موثلثہ در جد و عدم تحقق آن در صورت ہزل بچشم عقل

بدین شاہدست مسلما جد و ہزل از امور قلبی است و امور ثلثہ از مواضع التہم است چہ منافع

بعضا کثیرہ و جانبین بآن مربوط و اینطرف اصل موضوع کلام و معنی مطابقی آن ہمین جد است

ظاہر بین مصلحت دیوان قضا آن است کہ کلام را بر اصل معنی حمل کنند ورنہ اندیشہ است کہ

فریق خواہد بحیلہ ہزل از گفتہ خود رو خواہد تافت و اینطرف فقط بگفتہ یکی از اشخاص

بآن جنبہ و شاہد دیگر را ملزم خواہند نمود و در عالم فسادہای فراوان از حلت و حرمت و تظلم

تہم و استہزا بآیات احکام ظہور خواہند کرد و در صورت تکذیب حمی ہزل نیز اگرچہ زین قسم

مناقشات قصدی روز دہد اما چندان بلکہ در صورت اعلان این اشتباہ عام نوبت ہزل نخواہد

رفتہ نوبت بفساد رسد ہر کس را فکر انجام و آغاز خواہد بود الغرض در چنین موضع اگر

جہت داد و فریاد خواہد رسید قاضی دین این عقود را نافذ خواہد گردانید ازینجا صحت مسئلہ

خود قضاء قاضی ظاہرا و باطنا ہم دریافتہ باشی یا آنکہ نکاح گو نبود اما آثار نکاح ہمہ

خواہند شد و درینقدر نہ باعتبار نقل محذوری است نہ باعتبار عقل اگر بوجہ عقیم بودن

نیست نیز ہم اتفاق نہ افتد ناچار تکمیل نکشتین لازم خواہد بود و برکات عید الفطر و عید الفتح

همه بحساب رویت سی ام نا مل خواهند فرمود اگرچه در واقع یکم شوال و دهم ذی الحجه
پیشتر بود باقی باعتبار عقل در عموم آثار از موثر و عموم لوازم از ملزوم هیچ کلامی نیست
بالجمله اینجا هنوز کلام در تحقق این عقود است نه اینکه عقود مذکوره بی نیت متحقق شده
متحقق شدند باز هم زیاده ازین چیست که امری از امور خارجیه یا آثار خود بی نیت متحقق شده
آنکه نیت بود و اثر او ظاهر نشده و مادر پی ضرورت تحقق آثار نیت و اعتبار آن هستیم نه اینکه
فعلی را بهر تحقق و وجود نیت بکار است هزارها افعال اضطراری از هر کس بوجود می آیند و
هزارها افعال اختیاری خطا و نسیان اتفاق می افتند بالجمله نه از حدیث انما الاعمال عدم
اعتبار و عدم تحقق آثار افعال ثابت است و نه از حدیث ثلث جدهن جد و هزلهن جد عدم
اعتبار نیت و آثار آن مفهوم آن چیزی دگر است و این چیز دگر شنیدم ایکه نسخ احکام
خداوندی اگر از بشر ممکن نیست بجا است مگر تفسیر آن بشهادت شواهد نقلیه و عقلیه از نبی هم
امتی و هم متقدم و هم متاخر جایز است چه در تفسیر اثبات آن است نه ابطال آن تا بوجه تقابل
واجب و ممکن باین درجه که ذاتی استحاله در آن نظر آید یا استبعادی پیدا شود آری تعیین یکی
از محتملات متساویه که باعتبار قراین و شواهد یکی را بر دیگر ترجیح و شرفی نباشد سوای نبی
از کس دیگر ممکن نیست که این امر بیان از اطلاع مراد خداوندی متصور است و میدانی که
مافی الضمیر خداوندی جز انبیاء کار دگر نیست چنانچه فرموده اند عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه
احدا الا من ارتضی من رسول بهمین است معنی حدیث مشهور من فسر القرآن برایه فقد کفر الحق
امر یکه رای را در آن مدخل نباشد بی وحی علم آن متصور نیست پس کسیکه نبی نباشد و بی واسطه
نبی علیه السلام در این چنین امر رائی زند گویا در پرده دعوی نبوت میکند اگر اینچنین کس را
کافر گویند بجا است بالجمله بشهادت شواهد عقلیه و نقلیه تفسیر مجملات از متقدمین و هم متاخرین
میتوانند شد این را قیاس بر نسخ نباید کرد و مغتنم آنکه باعتبار تقدم و تاخر زمانه در افراد امت
فرق در علم و قلت علم و شرف عمل و عدم آن نیست یعنی محض وصف التقدم با جهت

چند علم وعمل نتوان شد ورنه انبیاء گذشته در کنار عوام زمانه سابق از خاتم المرسلین صلی الله علیه وسلم
و علی آله و صحابه اجمعین افضل باشند وانطرف امثال وشما از اولیا زائید و حضرت امام
مهدی رضوان الله علیهم اجمعین گوی سبقت بردند بلکه شرف علم بر عمدگی عقل وفهم و شرف
عمل بر شستگی و چستگی همت است آری از اتفاقات اکثر متقدمین را سامان این دو شرف میسر
آمده و متاخرین را آنقدر میسر نیامده مگر با اینهمه فضل خدا هنوز بر همان لاتناهی ست در
هر زمانه یک دو فرد از خیان زیر دامن فضل خود میگیرد که رشک پیشینیان می گردد آری
بسیار بندگان بوجه معاملات حسد انگیز و وقائع تهمت خیز که پیش نظر میباشند چندان قدر
اوشان نمیکنند که بوجه استماع محاسن متقدمین که معتقدان روایت کرده اند و عدم استماع
مساوی اوشان که اسباب روایت آن اکثر مفقود میگردند متقدمین را اقتدا میکنند لیکن
آنانکه فهم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانه قطع نظر بر احوال و افعال هر کس چشم
انداخته فرق مراتب میکنند وازینجاست آنچه گفته اند یعرف الرجال بالمقال لا یعرف المقال
بالرجال هشتم آنکه آنانکه فهم ثاقب دارند یا دیده بصیرت اوشان کشاده اند احوال شان
اگرچه بادی النظر باهم متخالف بنظر آیند مگر اکثر همین است که باهم متوافق و متحد المعنی میباشند
بوجه قصور فهم ناظران اختلاف پیدا میگردد الغرض عقلند هرچه گویند دیده گویند رسول الله
صلی الله علیه وسلم نیز فرموده اند اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله جای غور است آنکه
بوسیله نور آفتاب دیگر اشیا منور می نگرند ادراکات اوشان همه الا ماشاء الله صحیح باشند
و متوافق آنانکه نور خداوندی سرمایه ادراک اوشان بود در غلط کنند و مخالف یکدیگر باشند
آمده بصورت عدم چنین کسان تخالف چگونه باشد آری اگر خلاف بعروض نقصان در فهم
یا کدورت در دیده بصیرت باشد چه عجب الغرض چنانکه در ادراکات دیده سر چون گرد و غبار
یا دیگر اسباب معروفه معلومه که بس قلیل الوجود اند موجب غلط کاری میشوند همچنین در ادراکات
دیده بصیرت وهم و خیال والفت و عادت وغیره اسباب احوال مشهوره باعث غلطکاری

دیگر جنس میگردند لیکن پیداست که همچنین افراد این امور از عوارض مفارقه قلیل الوجود اند
نه از عوارض لازمه یا کثیر الوجود تا احتمال صحت مغلوب شود و هر چه درباره منظر آید از آن
قرار داده در پی توفیق نشوند بلکه بوجه مذکور ضرور است که همچو قاصران در اقوال بزرگان
تا مقدور توافق و تطابق جویند مان اگر جا بجا آیند باز هر چه موید بدلائل نظر آید اختیار
فرمایند نهم آنکه شی واحد باعتبار اوصاف کثیره که بطور تبادل بران متوارد باشند میتواند
که حرام یا حلال باشد مثلاً حیوانات ماکول اللحم بشهادت آیت حرمت علیکم المیتة والدم
ولحم الخنزیر وما اهل لغیر الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردیة والنطیحة وما اکل السبع وما
ذبح علی النصب وان تستقسموا بالازلام باسباب کثیره حرام میگردند و اگر اسباب مذکوره فی
الآیة راجع بدو نوع باشند نوع میگردند باری در حلت نوعی موت وما اهل لغیر الله و ذبح
علی النصب کلام نیست باز حرمت بوجه غصب یا جلاله بودن نیز مسلم است علی هذا القیاس در
بول و براز و خمر و دم وغیره اشیا نجسه گوشت ماکول اللحم اگر نجس شود آن وقت هم در حرمت
تامل نباشد دهم آنکه باوصاف ماضیه هم اوصاف آتیه موصوف را تعبیر میکنند و این تعبیر
نه تنها در عرف ماست محاورات قرآن و حدیث نیز شریک این عرف اند و بر جواز این تعبیر
استعمالات گواه اطلاق شرکا بر معبودان باطله وقت قیامت چنانکه میفرمایند این شرکاءکم
الذین کنتم تزعمون باعتبار ماضی است نه حال و اطلاق مثوی بر جهنم در آیت بئس مثوی
المتکبرین باعتبار استقبال یازدهم آنکه ذکر استطرادی نه تنها معتاد متاخرین است بلکه متقدمین
نیز هم مشرب ایشان اند بلکه متقدمین در کنار خود کلام جناب باری تعالی و کلام نبوی صلی الله
علیه وسلم بادنی مناسبت از بحثی به بحثی انتقال میفرمایند چون این مقدمات یازده گانه ممهد شدند
اکنون بر سر مطلب آئیم بشنوید لفظ ما در ما اهل به لغیر الله از الفاظ عموم است مگر بالکل
آنرا موصوفه گویند و موصوله نگیرند باز هم بوجه وقوع در سیاق نفی عام خواهد گردید چه در اینجا
و سلب اعتبار معانی است نه الفاظ و ظاهر است که حرمت علیکم تا ما اهل به لغیر الله و لا تأکلوا مما

ذکر اسم الله علیه که در جای دیگر از قرآن شریف وارد است در مفاد برابر است اگر باشد و
عموم و خصوص باشد الغرض در آیت لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه دو احتمال است یکی آنکه
مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است و از عدم ذکر اسم الله عدم ذکر نام خدا با اعتقاد
عدم استحقاق خداوندی در آن ذبیحه و استحقاق بتان و شارکت ایشان در الوهیت
و آثار مقتضیات آن تا آنکه از عبادات حصه برای ایشان جدا کردند سجده کردند و نذر نمودند و
ذبائح بنام ایشان گردن زدند اندرین صورت این ذکر نکردن از قبیل آن ذکر نکردن ایشان
خواهد بود که از آیت لا یذکرون الله الا قلیلا مفهوم است چنانکه آن ذکر نکردن دلیل کفر است
این ذکر نکردن که در صغار مومنین است و گر همچنین ترک تسمیه خداوندی وقت ذبح که از
مومنان موحدان بطور نسیان یا عمدا اتفاق افتد و گاهی باشد آن ذکر نکردن که از
معتقدان بتان بوجود می آید درین تقدیر همین آیت که بظاهر مخالف مذهب امام مالک
و امام شافعی رحمهم الله تعالی می نماید ماخذ حلت متروک التسمیه عمدا که نزد ایشان حلال است.
ست خواهد بود و احتمال دوم آنکه کلام خداوندی بر ظاهر خود بود و عام است که نام خدا
بوجه قربان کردن بنام بتان ترک داده باشند یا بوجه دیگر درین تقدیر باز دو احتمال است
یکی آنکه از عدم ذکر یاد نکردن بقصد و تعمد باشد و مفاد لم یذکر اسم الله ترک اسم الله بود دوم
عدم ذکر مطلق تمام است که بتعمد باشد یا بنسیان احتمال دوم ماخذ مذهب امام احمد است
علیه الرحمة و همین است ظاهر معنی و احتمال اول ماخذ مذهب حنفی است و باعتبار تدبر همین
احتمال قوی است بنسبت احتمال اول شق دوم وجه قوتش محتاج بیان نیست مگر
و بالعکس پیداست که در صوم و صلوة و دیگر فرائض عبادات هم تا دم نسیان مرفوع القلم
است حکم تسمیه وقت ذبح برابر فروتر از آن است درین حکم هم چگونه مرفوع القلم نباشد و نیز
این است که عبادات مذکوره باشاره یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم
لعلکم تتقون مطلوب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول در مرتبه تقوی علی اختلاف الاحتمالات

بود اینجا یاد کردن نام مقدس بغرض حلت اکل را باحت خوردن چنانکه ترک عبادات
مذکوره بوجه سهو قادح در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست چنانکه همه میدانند ترک
تسمیه سهوا وقت ذبح درین مقصود که بغرض مقصود از عبادات نتواند رسید چگونه قادح
باشد بالجمله چنانکه در اقیموا الصلوٰة و اٰتوا الزکوٰة و امثال ذلک باستثناء عقلی که هم نصوص
نقلی بران شاهد ست ساهی و ناسی را ازین خطابات مستثنی داشته اند اینجا هم این
استثنا را کار باید فرمود و وجه قوتش بنسبت شق اول همین ست که معنی مجازی
و التزامی بی ضرورت داعیه بر معنی حقیقی و مطابقی مقدم نتوان شد و ظاهر ست که
باعتبار معنی مطابقی مالم یذکر اسم الله علیه مخصوص بذبایح نام بتان نیست هر جانوریکه
وقت ذبح آن نام خدا یاد کرده نشود در مالم یذکر اسم الله علیه داخل ست معهذا اگر ذکر نام خدا
را شرط نگردانند چنانکه مقتضاء مذهب شافعی و مالکی ست حاصل مطلب این باشد که تزکیه و
حلت از آثار ذکر نام خدا نیست یا اینکه یاد کردن را در حلت و تزکیه دخلی نیست تنها فعل
ذبح بهر نهج که باشد درین باره کافی ست اندرینصورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد
یا مستحب حکمی جداگانه باشد که از ترک و عدم آن در حلت و حرمت هیچ حالی نباشد
اگر باشد بوجه اقتران و انضمام محض تبرک باشد چنانکه در تسمیه وقت خوردن لقمه حلال یا هنگام وارد
یا در دم کنانیدن آب وغیره توقع می بندیم نه آنکه اگر نام خدا نبرد خوردنش حلال نبود لیکن
چنانکه انطرف این اثر ست در ذکر نام غیر خدا هم اگر اثری باشد بالائی باشد که در
صلب فعل ذبح اثرا دخلی نبود اندرینصورت مثل بیع فاسد که امر ممنوع مجاور عقد شود
نه آنکه مثل بیع باطل داخل در صلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر هی بود کراهت میبود نه حرمت
غلیظه که بعد تصریح حرمت علیکم ... انه لفسق مهری بران کرده اند باین کلام مستطرا
بود اید ربعض مطالب تقریر ان شاء الله تعالی بکار خواهد آمد حاصل مطلب این ست که حرمت
حرمت علیکم ها بمعنی لا تاکلوا ست و آیه مذکوره مدعای خود با آیت لا تاکلوا مما لم

اسم الله علیه وهم مساوات میزند و اگر آیت اول با آیت ثانی متعانق نیست بلکه این چیز
دیگر ست و آن چیز دیگر نام در بودن حرمت علیکم یعنی لا تاکلوا بلا نسبت قسم اگر هست
همه سهل است ورنه همه دشوار با آنچه تا رکیه لا تاکلوا کرده حرمت علیکم نیز هر دو آن ست با آنچه
بتقدیم اسم الله بر علیه بحصر و یاد کردن نام خدا کرده از آنچه بران تنها نام غیر خدا یا نام غیر خدا
خواند منع فرموده اند و ما اهل به لغیر الله بتصریح ازان باز داشته اند بحاصل این دو آیت
کریمه با هم متعانق اند اگر فرق پیدا کنند زیاده ازین نتوانند که آیت لا تاکلوا میته و هم آن
ذبیحه را شامل باشد که اصلا نام کسی بران نخوانده باشند و حرمت علیکم وقتیکه حرمت را بما
اهل به لغیر الله بچسپانند ازین دو قسم خالی نمی برآید مگر ظاهر است که این فرق از عموم و
خصوص صله بر خاسته ایجاب و سلب صله را دران مدخلیت نیست تا بنام آن تقدیس گ
لفظ ما در ما اهل به موصوله است لاجرم عام باشد هر چه در صله باشد اگرچه در حکم نکره باشد
عام گردد چنانکه الف لام استغراق نکره را عام گرداند چنانچه واقفان فنون عربیه دانسته باشند
باز آن عموم هم باعتبار انواع و افراد و باینجا باشد و هم باعتبار اوقات احتمال چه معنی
مصدری ذکر کرده لم یذکر تعبیه فرموده اند بوجه دخول آن در سیاق نفی عام گردید و اعاده
حصر ذکر خدا گردانید و اگر موصوفه است و همه میدانند که نیست البته نظر به مفهوم ما اهل عام
توان گفت مگر وقتیکه در سیاق حرمت که با لا تاکلوا در مفاد خود برابر است افگنده نظر باشد
شود آنوقت مردمان فهمیده را درین قدر تامل نماند که ما اگرچه موصوفه بود و نکره نگردید چه
وقوع آن در سیاق نفی همان عموم که بود باز آمد و چون عام شد صفتش نیز که اهل به
لغیر الله است عام باشد چه اول مقتضای اتصاف همین است دوم نوع موصوف به سیاق
نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آن ست چه پیدا است که هر چه از متممات محمول تقع
آن در سالبه باشد همه در سیاق آن بود غرض ازین کلام آن است که هر حادثه را از یکان
نو زمان و فاعل و مفعول به ناگزیر است پس هر مفهومیکه از مفهومات مصادیق حادثه باشد بحسب

آن بی تحقق اشیاء مشار الیہا نتوانند اگرچہ تحقق احتمالی باشد اکنون بفرمایند کہ زیادہ ازین
چہ نقصان باشد کہ اشیاء مذکورہ را تتمہ نتوان گفت کان را اگر ناقصہ گویند مطلبش
ہمین است کہ خواہ بخواہ لحاظ خبر ضروری ست تا باقتران آن افادہ و استفادہ مطلب
توان کرد باقی ماند آنکہ بلکہ درین صورت در کان زید قائماً و ضرب زید عمرو چہ فرق ماند کہ انرا
در عداد ناقصہ شمردند و این را نشمردند جوابش این است کہ صدور فعلی از کسی چیزی
دگرست و وقوع آن بر کسی دیگر چیزی دیگر باعتبار اول ہر فعل لازم ست اگرچہ متعدی
باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی ست و وجہش ہمین بس ست کہ در صورت اول
خلاصہ اخبار مضمون جملہ صدور فعل الضرب عن زید باشد و ظاہر ست کہ اخبار ازین قدر
اتفاقی بجانب مفعول نخواہد ماند اگر غرض از سر دادن قسم افعال اخبار از اعتبار ثانی
بود آنوقت لحاظ مفعول ضروری ست پس باعتبار اول ہر فعل لازم و تام ست
و باعتبار ثانی ہر فعل ناقص و متعدی و این دو اعتبار در کان ہم جاری ست و ہمین ست
کہ قسمی را تامہ نام نہادند مگر چون استعمال کان دران معنی بس قلیل ست و باز آن معنی
باینوجہ کہ خبر از تحقق ذات فاعل مید ہد نہ صفت آن منفرد محض ست کہ در مرتبہ معنون بوی
اضافت ہم دران نیست تا غرض متعدی بان متعلق شود بمقابلہ معنی ثانی کہ مفاد ناقصہ است
و اضافتی است خالص نوع مباین بنظر آمد و در ضرب غیرہ ہر چند معنی نقصان چنانکہ
در اضافتی ہمان قدر باشد کہ در کان ناقصہ مگر چون غرضی باظہار و اخبار ہر یکی ازین
دو باعتبار تعلق میشود و باز ہر دو اعتبار اضافت محض بودند کان را دو قسم کردہ یکی را
تامہ و دیگری را ناقصہ بہر تمیز نام نہادند و در ضرب غیرہ این فرق نقصان و تمامی چندان
نبود بلکہ باعتبار ہر دو معنی نقصانش برابر بود اگرچہ بتاویل صدور کہ خبر از تحقق فعل میدہد
و در حق صدور آن فعل مشابہ زید ست در حق کان تامہ باعتبار اول تامہ توان گفت
الغرض تسمیہ کان بناقصہ بغرض تمیز از کان تامہ است نہ بہر تمیز از افعال دیگر یا اتمام کان

ناقصہ را بمقابلہ نسبت خبریہ وضع کردہ اند وباقی افعال را بہر محمول غرض از ضرب بہر
ست کہ از زید ضارب اگرچہ اشارہ بنسبت خبریہ ہم باشد چنانکہ اشارہ بسوی زمانہ
می بود ودر کان زید قائما یا ضاربا مقصود بیان اظہار واخبار نسبت ست اگرچہ بعض را
اشارہ بجانب محمول ہم باشد وچون اصل نقصان در ہر مفہوم ناقص از نقصان نسبت
میخیزد وانکہ بمقابلہ نسبت موضوع بودہ بتسمیہ ناقص از دیگران اولی ست کہ نقص اینہا
اصل موضوع لہ تعبیہ وتضمین فرمودہ باشند نہ انکہ اصل موضوع لہ باشد بہر حال در نقصان
مجموع مضامین کہ ازان از فاعل ومفعول وغیرہ متعلقات افعال ناگزیر ست کلام نیست بلکہ
افعال لازمہ ہم قطع نظر از فاعل ناقص اند الغرض ہر کہ متمم چیزی ست بعموم آن
چیز بی آن ناقص ست پس ہر چیز اگر در حیز نفی یا اثبات آید ہمہ متممات آن در ہمان حیز
باشند وہر حکمیکہ بجہت وقوع آن در آن حیز متفرع شدنی ست ہمہ را فرا گیرد اگر عموم ست
در ہمہ او باید واگر خصوص ست در ہمہ چون این کلام بغرض تحقق نقصان مذکور بود و
تحقق نقصان مذکور بغرض تنقیح وتحقیق حیز وتشریح وقوع مدات اکنون لازم آن است
باز پس گردیم واز اصل مطلب گوئیم چون جملہ لم یذکر اسم اللہ علیہ منفیہ ست واصل منفی ذکر
ذکر ست اوقات وازمان کہ از متممات آن ست چہ ذکر امری ست زمانی نیز منفی خواہند
بود وہرچند ذکر باعتبار اوقات عام خواہد بود واگر طالبی را خیال آید کہ ازمان واوقات
ذکر مذکور نیست وہرچہ مذکور نیست از اصل در حیز وسیاق نفی شمردن نشاید تا عموم لازم آید جواب
نیست کہ ہمچو رجل کہ نکرہ است وبر ہر انسانی کہ باشد اطلاقش صحیح است ذکر نیز نکرہ است
پس بر ہر ذکری کہ باشد اطلاقش درست وپیداست کہ ذکر ہر دم را ذکر توان گفت وفردی
از افراد ذکر توان خواند پس در صورت وقوع ذکر در حیز نفی کہ بوجہ تضمن لم یذکر لازم
لاجرم عموم افراد ذکر لازم خواہد آمد وازین عموم عموم اوقات وازمان ذکر ضروری
باشد ہمچنین اگر فعلی با فاعل خود پیوستہ خبری از اسناد فعل بفاعل بگوش سامع رسید

را بطرف مطمئن گردانیده باری که ظرف تعین زمانه همان تردد طلب بحال خود هست
اگر پس از سوال ما قبل آن از ان هم گفته شود که زمانه لاجرم از متممات کلام سابق خواهد
بود و سخن مستقل که از سیاق نفی سابق وا شکستان بمقامی دیگر قرار گیرد و چون از تعیین
زمانه هیچ نگفته اند و بدلالت التزامی از زمان غیر معین از زمان ماضیه خبر داده
که همانا نکره است پس بوجه دخول آن در حیز نفی معلوم عموم چرا لازم نیاید اکنون غلط جائی
دیگر مانده که شاید بدل خصومت پیشه بخلد لهذا برآن و نسخ اول مناسب دیده شد
گوینده را میرسد که گوید کلمه ما در ما اهل به و ما لم یذکر اسم الله علیه موصوله است لیکن چنانکه
درین دو جمله موصوله گفتیم در کلوا مما ذکر اسم الله علیه نیز موصوله خواهیم گفت چه بعد
نفی و اثبات در کلوا مما ذکر اسم الله و در لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه هیچ فرق نیست
همه کان متحد الماده اند درین صورت بوجه عموم موصول چنانکه پیشتر گفته شد صله نیز
عام خواهد بود و قیاس نیز همین است الف لام داخل بر اسم فاعل و مفعول منجمله موصولات
است و وقت دخول آن اسم فاعل که پیشتر نکره بود عام میگردد و همچنین جمله فعلیه مثل یأتینی
بدخول الذی و من و غیره موصولات عام میگردد و همین است که حکم شرط میگیرد حالانکه جمله
فعلیه در حکم نکرات است چنانچه دانندگان میدانند الغرض کلمه ما در ما ذکر نیز عام خواهد بود
و صله اش که ذکر است بوجه عموم موصول نیز عام خواهد شد و بوجه عموم زمانی در هر وقت
که نام خدا گفته باشند همه دون حیوانات ماکول اللحم حلال گردد عام است از انکه وقت ذبح
گفته باشند یا وقت دیگر و اگر درینجا تقیید وقت ذبح خواهند کرد در لا تاکلوا و ما اهل نیز
تقیید وقت ذبح لازم خواهد آمد چون از تحریر تقریر این غلطیان فارغ شدیم بتحریر جواب شبه
نیز میپردازیم اول می باید شنید که در آیت لا تاکلوا مما لم یذکر و آیت کلوا مما ذکر صله
بقید علیه مقید کرده اند و در آیت ما اهل صله را القید بتقیید ننموده اند چون در معنا و ...
فرق بین است این مجموعه را همه وجوه بران مجموعه قیاس نباید نمود [illegible]

دو وقت اضرار ذبیحه همان وقت ذبح است و بار او هر چند در معانی کثیره می آید مگر اینجا به
استعانت آورده اند و مرجع به همان حیوان معلوم است که در غیر وقت استعانت هیچ ربا از
متصور نیست بلکه الشیء اذا اطلق یراد به الفرد الکامل سیدانی که اهلاک حیوان یا اشاره
بان علی وجه الکمال اگر متصور است قبل از ذبح متصور است و چون کارد بهر ذبح بر حلق نهادند
و برانند نتیجه این فعل چیست همین حیوانیتش را ربودن میخواهند الغرض و لا تاکلوا مما لم
یذکر اسم الله علیه و کلوا مما ذکر اسم الله علیه شما وقت ذبح از الفاظ جمله می آید آنجا و ما اهل لغیر الله
اشاره بوقت ذبح از هیچ کلمه فهمیده نمیشود و اگر بالفرض محمل کلمه علی که بهر ضرر می آید
فقط همین باشد اهلال بهر ذبح گیرند درست نیست و اهلال ضرر از اسم منجمله اضرار قرار دهند البته
ذکر و عالم مذکر نیز مشکل بل باعتبار اوقات عام باشد مگر از نقد عموم بجز این چه لازم
آید که اینچنین جانور را نخورید اما اینکه چگونه بخورید هرگز ازین کلام ثابت نیست نه صراحة
نه اشارة به نسبت این مضمون این کلام ساکت است چنانکه خلق لکم ما فی الارض جمیعا
بطریقه استعمال ما فی الارض ساکت است البته این وقت محمل امر کلوا مما ذکر اسم الله علیه مقابل
ما اهل به لغیر الله که قربانی نام غیر باشد ترغیب کل قربانیها بنام خدا خواهد بود که قبل از
ذبح برای او تعالی مقرر کرده باشند غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل لازم
نمی آید آن عموم بطفیل عموم کلمه ما بدست آمد این عموم از کدام کلمه درست کنند و چون
این کلام از کیفیت اکل و مقدمات و مبادی آن ساکت است رجوع بشارع لازم آمد
او از طرف طریقه ذبح تعلیم فرموده اند و هم خوردن بدست راست و تسمیه وقت لقمه برداشتن
و هیئت نشستن تعلیم فرموده اند گو بعضی ازین کیفیات ضروری باشد و بعضی اولی و مستحب
این را نیز بگذارید ما می گوئیم صله همین کلمه ذکر با معنی مجهول است و زمان مشتق الیه اکل
بدلالت التزامی از کلمه ذکر با معنی مجهول فهمیده میشود و از لواحق و تتمات آن است وقت
علیه اگر چه از تتمات و لواحق است مگر ذکر علیه به درمیان نمی کنیم که تقیید باین قیود مقصود است

و چون در کلامی مقیدی را مسند یا مسند الیه حکمی گردانند اسناد من حیث تنها بمطلق راجع نشود
بلکه بهیئت امتزاجی مطلق و قید که هما مقید ست مرجع و قیم آن اسناد باشد و قید یکه مذکور نباشد
برنگ قید مذکور مرجع و قیم اسناد نتوان شد بلکه ذکر نکردنش خود دلیل آن ست که مرجع
اسناد فقط مطلق ست مگر چون هر مطلق را از قیود ناگزیر ست بضرورت ظهور در خارج لاجرم
قیدی زان قسم که باعتبار آن مطلق بود لاحق شود مگر آن قید در حق اسناد اتفاقی باشد
چون اینقدر محقق شد سخن دیگر میگوئیم صله و موصول در واقع مسند و مسند الیه میباشند پس صله گر
مقید ست آن هیئت امتزاجی در حقیقت صله باشد نه مطلق بی قید اندرین صورت عموم
موصول بهمان هیئت امتزاجی سرایت خواهد کرد نه در امور دیگر لیکن در صورت سرایت
عموم در صله عموم صله بالعرض خواهد بود نه بالذات چنانچه ظاهر ست لهذا همان عموم
خواهد بود که در موصوف بالذات ست نه عموم دیگر مگر موصوف بالذات در ما نحن فیه موصول
ست که عمومش باعتبار افراد حیوانی ست زیرا که مراد از ما در ما ذکر و ما لم یذکر و ما اهل به لغیر
حیوانات اند نه غیر نظر برین عموم صله نیز باعتبار افراد حیوانی خواهد بود نه باعتبار ازمان
صله و اوصاف دیگر که اندرین صورت قلب موضوع لازم خواهد آمد یعنی عموم صله که بوجه
ذکر نکردن زمانه معین متوهم ست چنانکه کم فهمان را از مجملات آیه همچنین عموم بفهم می آید بحکم
در موصول سرایت خواهد کرد مگر چنانکه عموم موصول در صله سرایت میکند همچنین خصوص
صله در موصول همین کار میکند یعنی از عموم اصلی فرود آورده در ضمن قید صله مقید میگرداند
و این هیئت ترکیبی که از آن عام و ازین خاص پیوسته صورت ظهور گرفته مسند یا مسند الیه
کلام می باشد باز اگر آن کلام موجبه است کلام مذکور در مفاد امتزاج صله و موصول عام باشد
در باعتبار قیود غیر مذکوره مجمل که تفصیلش در منقولات جز از کلام شارع متصور نیست چه
هر چه کلام از آن ساکت ست در حق مخبر عنه علی سبیل البدلیه محتمل و التقاش از کلام امید
نتوان کرد البته از متکلم تا حدیکه رسید و می باید شنید اگر آن کلام سلبی ست مسکوت عنه

گو بوجه فردی بودن علی سبیل البدلیة یکی از احتمالات مدلول التزامی است نیز در احتمال
سلب خواهد بود وجهش اگر پرسی این است که تعمیم و تعریف و هم اجمال و تنکیر یک جان اند
که بدو قالب آرمیده اند و یک معنی است که بهر دو لفظ آفریده اند چه پیداست که از تعمیم تعیین
لازم می آید و میدانی که غرض از تعریف همین تعیین است و همین است که لام استغراق را
منجمله ادات تعریف شمرده اند و همچنین نکره احتمالات کثیره غیر معینه که علی سبیل البدلیة بر
مدلول آن وارد میشوند در برابر وارد مثلا رجل در جاءنی رجل احتمالات کثیره دارد که در وقت
واحد مجتمع نتوان شد آری علی سبیل البدلیة و منع الخلو متخیل و متصور است این یک رجل
احتمال زید هم وارد و هم احتمال عمرو و بکر و غیرهم پس این یک مفهوم است که مظاهر شتی صد
معنون شد و از سیاق کلام تعین یکے هم از ان فهمیده میشود آری بدلالت التزامی منعقد است
معلوم شد که لاجرم یکی از ان احتمالات باشد چه تعین غیر معین منجمله لوازم ظهور هر مفهوم غیر معین از
و همین است مفاد اجمال الغرض در اجمال و تنکیر باعتبار افاده عدم تعیین هیچ فرقی نیست
پس اگر کلامی مجمل شد و منفی آن احتمال غیر معین که بعینه مفاد نکره است بوجه وقوع از
در سیاق نفی عام خواهد شد پس این چنین بجانب ما نحن فیه رجوع کردیم آیت کلوا مما ذکر
اسم الله علیه را موجب یافتیم و درباره تعین وقت ذکر مجمل چه زمانه از ضروریات ذکر است بدین وجه
بدلالت التزامی منعقد در یافتیم که لاجرم این ذکر در زمانه از ازمان و وقتی از اوقات
خواهد بود لیکن تعیین آن وقت ازین کلام نتوان کرد نظر برین حسب قرارداد سابق یعنی
تقریر جزاو هم بعض مقدمات سابقه رجوع بشارع کردیم از ان طرف وقت ذکر مذکور همان
وقت ذبح قرار داده اند و این طرف آیت لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه و حرمت علیکم و
انما حرم علیکم را دیدیم که هر دو کلام سلبی است اگرچه بظاهر آیت انما حرم و آیت حرمت
علیکم منجمله موجبات بنظر می آیند شرح این اجمال این است که از حرمت درین آیات حرمت
اکل مراد است و بدین وجه حرام را بغیر ماکول و لیس بماکول تعبیر توان کرد و این طرف مجموعه

موصول و صله در حکم مطلق مع القید اعنی مقید است و اسم صفت موصوف اینجا حمل معنوی
بیان است و میدانی که صفت موصوف اگر در طرف جمله و قضیه می افتد بانسبت جمله بر مرا
مرکب می باشد نه تنها بر مطلق یا قید اندرین صورت جمله انما حرم الخ و حرمت الخ در قوت
هذه المذکورات لیست مما کولة یا لا یوکل هذه المذکورات شد نظر برین همه مذکورات و
نفی داخل شد نه الغرض در نفی ما دل که دریافتی و ایجاب ظاهری تحریم اگر فرق است
اعتباری است مصداق و مفاد واحد است بلکه مقصود بالذات اگر هست همین عدم اکل
که لازم نفی است نه ایجاب اندرین صورت هر قدر که تنکیر باشد همان قدر تعمیم لازم آید تفصیل
این اجمال آنکه نکره بجمیع الوجوه اگر هست مفهوم و شی و امثال ذلک است ورنه اگر مفهومی
بوجه نکره است بوجه دیگر معرفه نیز باید گفت مثلاً انسان و رجل وغیره اگرچه نکره است مگر
بجمیع الوجوه مفهوم انسانیت که همانا مدلول مطابقی است از جمله ماعدا تمیز داده مدلول
لفظ را در سر حد انسانیت معین و محصور گردانیده آری ابهامی باعتبار افراد این ماهیت
همان سان بجای خود است پس بقدر این ابهام تنکیر باشد و همین قدر بوجه وقوع در سیاق
نفی تعمیم لازم خواهد آمد یعنی تا حدیکه احتمالات را رسائی است همانقدر عموم را نیز کارفرما
باشد گردانی که جمله هائی مذکوره قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان ذکر مجمل
و در حکم نکره و باعتبار وقوع در سیاق نفی همه جملهائی مذکوره عام و در حکم معرفه گردید
این چند وجوه فارقه مابین جمله لا تاکلوا و هم جمله ما اهل به و مابین جمله کلوا مما ذکر اسم الله علیه
چون بدست آمدند ناظر را اختیار است که هرچه پسندیده خاطرش باشد بگیرد مگر برچه
از تسلیم عموم ما اهل باعتبار ازمان و خصوص کلوا مما ذکر باعتبار آن چاره نیست اکنون باصل
مطلب باید پرداخت میگوییم چون ما اهل به باعتبار ازمان اهلال عام شد اگر آنرا بوقت
خاص گردانند این تصرف نه از قسم تفسیر باشد بلکه از قسم تغییر بود که لاجرم نسخ کلام
در اثبات آن هم بیشتر دانسته که چنانکه تغییر عام بجانب خصوص نسخ است اینهم مسلم است

ما ابطہ تعضاد ست ہمین سان مع زنیت للہ و نیت لغیر اللہ تضاد ست یعنی بعد تقریر این نیت
کہ سر مایہ حلت تنہا نام خداست و موجب حرمت ذکر غیرست تنہا باشد یا با نام خدای تعالی
این امر ممکن نیست کہ ہر جانوری کہ بہر غیر خدا تجویز کردہ باشند قبل از ذبح این نیت
آن جانور را برای خدا تنہا بگردانند آری اگر جاہلی قبل از شرح آموزی جانوری را
بہر غیر خدا تعیین کرد و باعلان این امر آواز داد و باز ہدایت ازلی سوکشان او را براہ
راہ آورد و از کردہ خود پشیمان شدہ نیت خود را بگردانید و برای خدا آواز داد این قدر
از نیت سابقہ حسابی نباید گرفت این جانور... اگرچہ باین نظر منجملہ ما اہل بہ لغیر
اللہ ست کہ ما اہل باعتبار از زمان عام ست در دو زمانے نام غیر بران خواندہ شد اما نیت
از تجددات ست زوالش ممکن و اجتماع متنافیین و متضادین محال اکنون کہ خاص برای
خداوند وحدہ لا شریک لہ گردانید از نیت سابقہ اثری نماند کہ باہم تضاد ست اجتماع
را نشاید و پیدا ست کہ منشا حرمت ہمین اضافت الی غیر اللہ بود چون آن خود نیست
معلولش کہ حرمت ست بکدام اعتماد پاینده شارد لیکن اضافت جانوران بسوی خدا
یا غیر خدا بدو گونہ متصور ست یکی بہر ذبح دیگر بہر اعطا اضافت اولی کہ در دل ہما
نیت ست بعد ذبح متصور نیست کہ نیت ہر فعل قبل آن فعل باشد نہ بعد ان آخر نیت
از علل ست نہ از معلولات افعال نظر برین تغییر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن ست نہ بعد
آن پس اگر جاہل مذکور نیت فاسدہ خود را قبیل ذبح تغییر دادہ نام خدا بر زبان آورد و
ذبح کرد آن جانور از قسم ما ذکر اسم اللہ علیہ گردید از قسم ما اہل بہ لغیر اللہ نماند ہاں
... اگر بحکم شقاوت ازلی ہمان سان بر ضلالت خود اصرار داشتہ وقت ذبح ہم نام غیر
بر زبان راند از انجملہ ما اہل بہ لغیر اللہ باید خواند مگر داتی کہ اطلاع بر نیات دیگران مگر
افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن نیست بدو گونہ ممکن است یکی از راہ افعال آن
نیات کہ مابین آنہا و آن نیات اختصاصی نہادہ اند و این وقتی متصور ست کہ وضع آن

افعال برای نیات مخصوصه باشد مثلاً نماز و افعال نماز و هیئت نماز را بهر تعظیم معبود وضع کرده
اند و چون همین تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظارگیان باشد موجب فتوح و اماله
و تعظیم و توقیر نیز میگردد پس اگر گمراهی همین متاع دنیا را مطمح نظر سازد خصائص مذکوره باطل
نمیشود بلکه بنای این نیت خود بر همان خصائص است نه دیگر بقرائن دیگر اطلاع بر نیات
دست میدهد و از لوازم و آثار دیگر به وراء اعمال موضوعه بر نیات اعمال میرسد لیکن
زانجا که دلالت لوازم و آثار باعتبار وضع طبعی است و دلالت افعال بر نیات موضوعه
لها خویش بوجه وضع اصطلاحی دلالت اعمال بر نیات بدلالت قرائن و آثار بران
نخواهد رسید چه اعتبار دلالت اعمال بر وضع عباد است که هم گنجایش اشتراک دارد
و هم احتمال تغییر و تبدیل و مدار دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عباد است که از بندگان
تغییرش امکان ندارد چنانچه فرق وجوب و امکان خود برین قدر گواه است که افعال خداوند
از ممکنات سر زدن نمیتوان شد و خود نیز میفرماید لا تبدیل لخلق الله اگر چیزی را بر وضعی
و هیئتی مخلوق فرموده اند همان وضع و همان هیئت از لوازم آن گردیده و اگر بکیفیتی
و اثری ربط داده اند همان کیفیت و اثر لازم آن گردیده و نظر برین دلالت قرائن که
آثار و لوازم اند از دلالت وضعی که یکی از اصطلاحات باهمی است بدرجها بالا شد اگر وضع
عباد مورث ظن است آن موجب یقین و اگر آن مورث یقین است آن موجب عین الیقین
و حق الیقین بالجمله اینجا مخالفت و کذب و دروغ زیاده تر محتمل است و در دلالت قرائن
کمتر ازان و همین است که سالی چون بعضی ازواج مطهرات رضوان الله علیهن باهم یکدیگر
را معتکف دیدند همه بغرض اعتکاف خیمها را خود در مسجد زدند رسول الله صلی الله علیه وسلم
بدلالت و شهادت همین قرینه یا دیگر هرچه بود بر تقاضای نهانی حب جاه مطلع شدند
و بقلع آن اخبیه فرمان دادند و از گواهی ضرب اخبیه و اقامت مسجد شریف که بنا بر
تعبد و خلاص موضوع است هیچ نشنیدند و ازین قبیل است بزعم احقر آنچه جناب باری

جل مجده در قصهٔ افک میفرماید لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خیرا وقالوا
هذا افک مبین غرض اینست که الفاظ افک آنکه مکان بدلالت وضعی همین جانب مشیر بودند
که معاذ الله دشمنان حضرت طاهره مطهره صدیقه محبوبه محبوب رب العالمین صلی الله علیه وآله
واز واجه وسلم مرتکب این خطا شدند مگر قراین دیگر از زوجیت نبوی صلی الله علیه وسلم
وخصیص صحبت نبوی صلی الله علیه وسلم ومحبت نبوی صلعم ومعاملات دیگر حسنه که بر کمال
ایمان ایشان گواه بودند مقابل این دلالت وضعی افتاده تکذیب آن مینماید چه اول
علاقهٔ زوجیت نبوی صلی الله علیه وسلم عند الله آنچنان است که اینچنین خبائث اگر در
ایشان گردیدنی هرگز بجز محبوبیت مذکوره وفیض صحبت مسطوره هم بدان پیوست چگونه
خیال نباید بست که دامن پاک ایشان ملوث باین لوث شده باشد ونظائر دیگر هم
از کلام الله برآوردمی مگر اندیشهٔ تطویل دست بر دست نهاده بقلم نداده بر همین قدر
اکتفا کرده میگویم هرچند ذکر نام خدا وقت ذبح بدلالت وضعی همیگوید که این ذبیحه بهر
خداست لیکن اگر قراین خارجه شهادت بغیر الله دهند بعد این شهادت گواهی ذکر نام خدا
مسموع نخواهد شد چه پیشتر دانسته که انما الاعمال بالنیات وجناب رسول الله صلی الله علیه
وسلم وقتی دیگر اینچنین هم فرموده اند ان الله لا ینظر الی اعمالکم وصورکم ولکن الله ینظر الی
قلوبکم ونیاتکم او کما قال نظر برین مبنا حلت وحرمت وغیره احکام اگر خواهد بود نیت
درجهٔ اول خواهد بود پس اگر ذکر نام خدا یا غیر خدا موجب حلت وحرمت خواهد شد نیت
خدا وغیر خدا چگونه تاثیر خود نخواهد کرد مگر اینقسم مردم که نیت بهر خدا دارند ونام غیر خدا بر
زبان آرند هنوز بوجود نیامده اند ونه بظاهر وجه این اجتماع جانمودن بذهن می آید البته
کسانیکه نیت غیر خدا دارند ونام خدا بر زبان رانند بکثرت موجودند وجه این اجتماع با
این تخالف آن شد که مردم اول اسلام بهر ایصال ثواب بزرگان بنام خدا ذبح میکردند واخراجات
رفته رفته بوجه آن ضاعف هر روزه در عقیدت بزرگان نیت تقرب الی غیر الله جلوه ظهور گرفت

مگر آن تضاعف عقیده درباره تغیر نیت کار گر افتاد که هر دو بیک محل بود مرادانا و جه تغیر
رسم ظاهری باهیچ نبود آن همچنان ماند بالجمله اگر در ظاهر و باطن تخالف افتد قابل لحاظ
و ترجیح اگر هست احوال باطن است نه ظاهر آن اگر قرینه بر تخالف باطن از ظاهر نباشد
آنوقت نظر بر ظاهر باید گماشت و حسب شهادت ظاهر باطن را نیز باید پنداشت باقی ماند
آنکه قرینه داله بر نیت لغیر الله چیست اول این امر از کنندگان پرسیدنی ست و اگر از بهر
کسی پرسی زیاده ازین چه باشد که نذر کنندگان بهر دیگران بر ادای قیمت جانور یا بر عطای
همون قدر گوشت بمسکینان راضی نمیشوند بلکه تبدیل جانور دیگر هم بجای جانوری که
بهر بندگان مقرر کرده باشند گوارا نمیکنند اگر مقصود اصلی ثواب رسانی باشد همه این
امور مذکوره برابر اند بجز این چیست که ذبح لغیر الله مقصود افتاده چون از بیان جواب
بر علما رقید عند الذبح فراغت یافتیم وقت است که وجه ثانی هم گذارش نمائیم مستادینان
آن دور که آن بود که ظاهر و باطن درین باره موافق دارند اگر نیت بهر خدا است وقت
ذبح نام خدا برند و اگر اراده دلی برای غیر ست نام غیر بر زبان رانند انقسم منافق
پیشه زمان زمانه نبود که بزبان تسبیح و در دل نگاه و خر دل محو تعظیم و تقرب غیر ست و بهر
گفتن نام خدا هم بر زبان آورده ذبح میکنند نظر بر آن مفسران سابق قید عند الذبح نه
فرموده تا معلوم سازی که در آن زمانه فارق بین نذر الله و نذر غیر الله و علامت ممیز
این از آن همین ذکر نام خدا و غیر خدا وقت ذبح بود اگر وقت ذبح نام خدا بردند
مصطلح آن زمانه در یافتند که این نذر خداست و اگر نام غیر خدا بر زبان آوردند معلوم
شد که لغیر الله است مگر چنانکه در یافتی در اوضاع باهمی و اصطلاحات بمعنی تغیر و تبدل
راه می یابد آن وضع و آن اصطلاح نماند وقسمی ثالث که مشرکان این است اند بوجود
آمدند و آن اصطلاح را بر هم زده صورت واقعه برانسان نمودند که مسیدانی کنون چاره
بجز آن نماند که قرائن را پیش نظر باید داشت و حسب هدایت و دلالت آثار و لوازم

کار باید کرد چه مدار کار حلت و حرمت چنانکه دریافتی نیت است نه فعل ظاهر چه هر نیت
را اثری جداست و تاثیری تو نیت خدا سرمایہ حلت است و نیت غیر خدا سامان حرمت و
پیداست که هر ملزوم با لوازم ماهیت خود باشد خواه در وجود آید خواه در عدم رود خصوصا
ملزومیکه زوالش بوجود ضد او صورت بندد که اینجا احتمال عموم لزوم هم مفقود است
مثلا روز را لوازم دیگر است و شب را لوازم دیگر لوازم روز در وجود و عدم در ملازمت و باشند
اگر موجود میشود لوازم او نیز موجود میشوند و اگر معدوم میشود لوازم او نیز معدوم میشوند
چون در ذبیحه لله و لغیر الله همین سان دیدی که ارتباط تضاد است حلت و حرمت را که
یکی از آثار انهاست با ملزومات خود در کار باشند آری اگر سوار یا خدا اعلی بهر حلت
مذبوح دیگر هم بودی میتوان گفت که اگرچه تقرب الی الغیر است مگر بکار ربوازی فلان
علت حلت بدست آورده ایم و اینکه در بادی النظر ظاهر بینان را چنان می نماید
که علت حلت فقط ذکر نام خداست نیت بهر خدا باشد یا بهر غیر چنانچه منطوق آیت
فکلوا مما ذکر اسم الله علیه ان کنتم بآیاته مؤمنین بهر این دعوی دلیلی است پس مغالطه
همیست که بوجه قلت تدبر ره میزنند اگر فهم رساست پیداست که ذکر حقیقی ذکر قلبی است
و ذکر زبانی بوجه دلالت بهمان مسمی بذکر میگردد چه ذکر بمعنی یاد است که در حقیقت کار
دل است نه زبان اگر کسی محو یاد کسی باشد و زبانش ساکت تاهم از یاد آوران او است
و اگر دل در غیر بسته و زبان را بنام او شکسته نزد حقیقت شناسان از یاد آوران شمرده
شود حضرات صوفیه کرام رضوان الله علیهم را بنگر که ذکر لسانی را اگر تنها باشد لقلقه
میگویند ذکر نمیگویند و آنکه ذکر قلبی را وسوسه گفته اند منافی این نیست که معروض شد
چه مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شان صوتی است که از قلب صنوبری که مضغه ایست از
گوشت مسموع میشود نه حضور قلب که آن نزد او شان نیز اصل ذکر است و چون نباشد خداوند
تعالی شانه میفرمایند ان المنافقین یخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الی الصلوة قاموا

تعالی ہیراو کن و ناسی لا یذکرون اللہ الا قلیلا مذبذبین بین ذلک و رسول اللہ صلی اللہ علیہ و
سلم ارشاد کردہ اند لا صلوۃ الا بحضور القلب در منافقان اگر مفقود ست ہمین حضور قلب است
کہ خداوند تعالی شانہ بعدم ذکر از ان تعبیر فرمودہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنا رصلوۃ بران
نہادہ اند غرض حضور قلب باخلاص اصل عبادت است نظر برین در آیت فکلوا مما ذکر اسم
اللہ علیہ اولا و بالذات ہمین ذکر باشد و ہر کہ متروک التسمیہ عمدا یا سہوا را حلال گفتہ ہمین
قدر گفتہ چہ مظنون از مومن ہمین است کہ از خدای خود غافل نباشد البتہ امام ابو حنیفہ متروک
التسمیہ عمدا را حرام میگویند و وجہش در اوراق گذشتہ دریافتہ مگر اکنون نیز رمزی از ان
باید گفت چنانکہ در انسان حقیقت انسانی کہ روح اوست و صورت انسانی کہ جسم است
ہر دو مطلوب اند کہ مکاسب دینی و دنیوی باقتران ہر دو صورت بندد ورنہ فرادی فرادی اگر
بگیری ہر دو بیکار اند روح بی بدن فاعل ست بی آلہ و سوار ست بی مرکب و بدن بی جان آلہ
است بی فاعل و مرکب ست بی راکب ہمچنین در اعمال دینی بلکہ دنیوی حقیقت عمل کہ
نیت و حضور خاص می باشد و صورت عمل کہ حرکات خاصہ میباشند مطلوب شارع اند اگر
یکی ہم ازین دو عنصر مفقود گردد نتیجہ و غرض عمل بدست نیفتد و بوجہ نافرمانی معتوب شود
آری اگر سہو سد راہ افتادہ از بلا نجات یابد ہمچنین اگر مغفرت یا شفاعت تدارک آن
نیز نمود یا حسنہ از حسنات مکفر آن گردد عتاب بر خیزد اما نتائج مذکورہ و اغراض معلومہ میسر نیایند
بالجملہ اصل مطلوب حاصل جمع ہر دو عنصر ست فایدہ تکلیف یکی از انہا صورت نبندد و
خطابات شارع قطع نظر از ان لغو و بیکار اند کہ از ان خدا رستین تصور آن تصور محال است
ازین ہمہ ہم نیت ضرور افتاد و ہم صورت عمل لازم آمد مگر ہر چہ باشد نیت اصل ست و عمل
تابع آن چنانکہ روح اصل است و بدن تابع آن وقت اعتبار و اقتدا نظر بر حقیقت افگنند
نہ بر صورت سگ اصحاب کہف اگر چہ بصورت سگ بود اما چون روح پاک داشت از مردم
شمردہ شد و کفار تا آنکہ بصورت انسان بودند چون ارواح خبیثہ نصیب شان شدہ بود در شمار

ارشان اولئک کالانعام بل هم اضل فرموده‌اند و این را هم بگذارید اگر خالق کن فیکون که
انسانی را در قالب سگ و خر وغیره به دمد و روح خر و سگ وغیره را بقالب انسانی کند
نزد حقیقت بینان وقت اقتدار اعتبار ارواح باشد نه اجسام اگرچه ظاهر بینان را قضیه
بالعکس بنظر آید همچنین اگر در ارواح اعمال و صور آنها همین قسم تخالف باشد که در صورت
مفروضه یعنی اجتماع روح انسانی و جسم حیوانی یا روح حیوانی و جسم انسانی گفته شد
نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار ارواح اعمال باشد نه صور آنها و از اینجاست
انما الاعمال بالنیات فرموده‌اند الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ضرورت ذکر لسانی
باین وجه است که مصداق ذکر و موضوع له آن همین صورت نام خدا است نی بلکه وجه ضرورت
همان است که گفته شد یعنی نتائج و ثمرات اعمال و اغراض نهانی از اقتران صورت و معنی
نه آید پس اگر صورت بی معنی است جسم بیجانش بناید و اگر عمل است و نیت نیست مصداق
کسراب بقیعة انگار و دخل در ذکر خداوندیش مشمار بلکه یاد غیر بایدش فهمید و اکنون
دانسته باشی که اگر چنانکه آیت فکلوا مما ذکر اسم الله علیه دلالت دارد ذکر خداوندی علت
علت است ذکر قلبی است نه ذکر لسانی و همچنین اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چنانکه
ما اهل به لغیر الله شاهد بران است ذکر نهانی است نه ذکر لسانی باجزا اگر ذکر زبانی را در
باره دخل داده‌اند همچنان دخل داده‌اند که در صدور آثار روحانی جسم را یا در صدور آثار
آن را دخل داده‌اند بالجمله اگر صورت و ظاهر را دخل است بمرتبه ثانی است و اولاً بالذات
علت همچو آثار همون ذکر نهانی است پس اگر روح عمل یعنی نیت ازین قسم است و صور
ازان قسم اعتبار معنی و روح خواهند کرد نه اعتبار صورت و ظاهر و هویداست که در صورت
الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح برده شود روح عمل از قسم دگر است و صورت آن از قسم دگر
بر قاعده ممهده که هم پیشتر عرض کرده شد و در تمام اعمال عبادات وغیر آن بلا نکیر جاری
الکلام روح عمل که نیت تقرب الی الغیر است غالب خواهند آمد و ذبیحه بجمله محرمات خواهد

علاوه برین تقدیم بسم الله بر علیه در مورد آیت یعنی کلوا مما ذکر اسم الله علیه ولا تاکلوا مما لم
یذکر اسم الله علیه دلالت بر ذکر خالص دارد چه تقدیم همچو اشیا در همچو مواقع چنانکه از مسلمات
علم معانی است دلالت بر حصر میکند که مفادش اینجا همان ذکر خالص است بی شائبه ذکر غیر و
در حق مانحن فیه اگر ذکر زبانی را ذکر هم گویند ذکر خالص نتوان گفت که دل محو غیر است و ذکر
بودن توجه قلبی تعظیم و توقیر مذکور اینچنان نیست که انکارش توان کرد بلکه گنجایش انکار ذکر است
در ذکر بودن ذکر زبانی است نه بالعکس اندرین صورت توان گفت که ذبیحه معلومه از ما ذکر اسم
الله علیه است بلکه از قسم ما لم یذکر اسم الله علیه است و بدین سبب بحکم لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله
علیه منجمله ممنوعات و محرمات است زیراکه مفاد آیت ثانیه وقتیکه تقدیم مذکور مورث حصر باشد
این است که هرچه فقط نام خدا بران خوانده شده باشد از ما خوردنیها فقط ظاهر است که این مفهوم
چنانکه آن جانور را شامل است که اصلا نام خدا نخوانده باشند بلکه در ذبح غفلت از آن کرده باشند
همچنین آن جانور را نیز شامل است که هم نام خدا گفته باشند و هم یاد غیر کرده باشند الغرض
اگر جانوران حلال مملوک غیر بودندی آنوقت نثار بنام آن غیر روا بودی و اگر مشترک در خدا
و غیر بودی اشتراک آن غیر در ذکر بجای خود بودی کنون ملک خالص بهر خداست ذکر خدا
نیز خالص باید کرد و اصلا دیگران را در ذکر شریک نباید کرد که شرک لازم خواهد آمد چه حقیقت
اشتراک و شرک که از اکبر کبائر است و مغفور نتوان شد همین است که مملوک خدا را مشترک در خدا
و غیر خدا پندارند و در شی مشترک را اگر کار بهمه شرکا آرند چه گناه است بلکه اندرین صورت
مخالفت ازین کارگذاری منجمله معاصی می شد که بالبداهت ظلم است و ظلم گناهی است که
بیمحابا اندازی اگر در منفعتی اجازت از انطرف باشد بقدر اجازت اختیار است که در کار خود
آرند یا بدیگری سپارند و مزید بر آن هرگز روا نیست خصوصا چیزیکه بهر خود مانند یا محصولی که بهر خود
مقرر نمایند مثل دستور سلاطین است که بر اراضی رعیت محصولی مقرر کنند و بر امرا و رعیت قیمت
ملاقات نذری نهند پس اگر آن محصول و نذر رعایا بسرکاری در خزانه دیگران داخل کنند

پیش دیگران کنند لاجرم مستوجب سزائی جرم بغاوت گردند که هرآئینه بجز توبه و انقیاد درینگا
ممکن نیست همچنین اگر کسی تاج وغیره ملابس سلطانی بر اندام خود درست کند و ماهی و مراتب
وغیره علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاهی از حاضران و غائبان
خواهد بدرجه اولی آنکس مع اعوان و انصار و احباب خیر اندیشان او مورد عتاب سلطانی
شوند که تلافی آن بجز خم کردن سر تسلیم نمیتوان شد باقی سوا ازین قسم امور هرچه رعایا
را در باره آن اجازت داده اند در ارتکاب آن هیچ محذوری نیست و آنچه منع کرده اند
مثل چرانیدن جانوران در حمی یا آمدن هرکس و ناکس وقت بیوقت بدربار برین قسم
امور گاهی میگیرند و گاهی میگذارند همین طور اگر محصول سرکاری بروقت نرسیده باشد یا بوجه
افلاس نرسانیده برین تقصیر هم وقتی بسزا رسانند و وقتی بواگذاشتن آن حکم
میرانند اکنون بدیده عقل بنگر که همین معامله با خداوند مالک الملک با بندگان خود کرده
زکوة وغیره حقوق مالی را محصول سرکاری پندار نماز وغیره تعظیمات بدنی را القاب و آداب
سلطانی انگار و قربانی را نذر وقت ملاقات باید شناخت و گناهان را مثل چرانیدن
حمی باید پنداشت وجوه تشبیه همه امور ظاهر است با اینهمه این ذکر استطرادی است و آنچه مقام
دیگر اگر گویند چگونه گوئیم که نازیباست غرض اصلی باید گفت آن این است جان نثاری
نیز منجمله خصائص خداوندی است که بهر دیگران نتوان کرد و اگر درین باره اجازت بودی
قربانی را منجمله عبادات نکردندی پس وقتیکه ما همه مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال و
افعال ما همه مخلوق آن مالک الملک پس ازین طرف همان جان نثاری از خصائص چنانچه حرمت
ما اهل به لغیر الله مقید بعند الذبح داری یا عام نیز از همین جاست باز ذبح بنام ستود چگونه
بود اندرینصورت نام خدا یکبار چه صدبار یا هزار بار نیز اگر خوانند چنان باشد که خنزیر
را نام خدا گفته ذبح کنند و نوش جان فرمایند ازینجا فائده یاد خدا وقت ذبح دریافته باشی
که حلال را از حرام گردیدن باز میدارد نه آنکه حرام را حلال میگرداند چنانچه الیوم احل لکم

طیبات بدین جانب اشاره هم دارد تفصیل این اجمال آنکه اگر ذوق سلیم است همچو آفتاب
روشن است که وصف طیبات از وصف حل بدلالت این آیت مقدم است و علت آن و
همچنین بدلالت آیت قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا
او لحم خنزیر فانه رجس او فسقا اهل لغیر الله به روشن است که وصف رجس از صفت حرمت
مقدم است و علت آن و میدانی که مکلفان مطیع بعد استماع این آیات اگر ذبح خواهند کرد
اول طیب را از رجس خواهند شناخت آن وقت کارد بنام خدا خواهند راند اند بصورت نفرت
معلوم شد که این وصف حل از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نه موخر تا از آثار ذبح بنام خدا شمرده
شود نظر برین ذبح بنام خدا بجز این چه باشد که حلال را از حرام گردیدن باز دارد و طیب را
از رجس گشتن نگاه دارد و از اینجا دریافته باشی که حلال گویان متروک التسمیه عمدا و سهوا
فقط عمدا نیز درست او نزی بس عمده دارند و اصلی بس محکم این نیست که قول لی سر زبا گفته
اند اگرچه جواب آنچه مخالف حنفیه باشد پیشتر بشنیده باشند بالجمله کار ذبح بنام خدا آن است
که بشنیدی نه آنکه حرام را حلال گرداند ورنه خنزیر و سگ نیز ببرکت این نام پاک حلال
گشتندی نظر برین حل می باید دید که موجب حرمت در ما اهل به لغیر الله چیست اگر عدم
ذکر نام خدا است قول محللان بظاهر درست باشد و اگر ذکر نام غیر موجب حرمت است و عدم
تحریم آن صحیح و درست بود چون نظر بغور کردیم دانستیم که موجب حرمت در ما اهل به لغیر الله
ذکر نکردن نام خدا نیست ورنه میته و نطیحه و متردیه و ما اکل السبع همه درین امر برابر اند
اصل همه طیب اند اما نام خدا الطو بعهود ذکر نکرده شد اگر فرق باشد این باشد که در میته
وغیره نام خدا و فعل ذبح هر دو مفقود اند و در ما اهل به لغیر الله فقط نام خدا از دست رفته
بهر حال فقدان علت که مجموعه فعل ذبح و نام خدا است در هر دو جا کلام نیست اندرین بصورت
چه ضرور بود که ما اهل به لغیر الله را قسمی علاحده گردانیدند لفظ مما لم یذکر اسم الله علیه کافی بود
این تطویل لاطائل بدین چنین کلام معجز نظام نبایستی و از این هم درگذشتیم لفظ او فسقا

ال لغیر الله اگر فہیم باشد مستور سابق برین قدر دلالت دارد که وصف فسق که در این آیت
بجانب مذبوح ماخوذ ست از صفت حرمت مقدم ست و آن نیز از فعل ذبح و این اسم [illegible]
آیت و احلت لکم الانعام الا ما یتلی علیکم فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور
حنفاء لله غیر مشرکین به را اگر بنگرند اہل فہم را درین قدر تامل نماند که فاجتنبوا تفریع
ست بر ما قبل و حاصل این تفریع این ست که همه انعام باستثنای ما یتلی از اصل حلال طیب اند
رجس اوثان از احرام گردانید و رجس اوثان را میدانی که همین شرک ست که متقرب را
بود نه زبان و محلش جان بود نه لسان و اگر بالفرض رجس اوثان همین ذکر نام غیرست
که وقت ذبح باشد آن نیز بوجه دلالت بر معنی شرک ست نه من حیث اللفظ اگر نعوذ بالله
لات و عزی نام خدا بودی و نعوذ بالله الله نام بتی آنچه بسم الله میکند بسم اللات میکرد
و آنچه بسم اللات والعزی میکند بسم الله میکرد و این مضمونی است که انکارش بجز جمعان
از دیگران توقع ندارم اندرین صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نه لفظ آری
چنانکه بتاثیر خشوع و خضوع قیام و قعود و رکوع و سجود طاعت میگردد همچنین بسم الله باقتران
معنی تحلیل و بسم اللات والعزی باقتران معنی محرم میگردد غرض چنانکه وصف طاعت در
افعال نماز بالعرض عارض میگردد و تنها افعال مخصوصه چنانکه در نماز منافقان باشد طاعت
نیست بلکه چنانکه نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض میگردد و موصوف بالذات و فاعل
تنویر آفتاب ست همچنین موصوف بالذات بوصف تحلیل همان نیت و معنی ست که تقرب
محض ست و طاعت بحت الفاظ درین باره موصوف بالعرض اند نه آنکه اصل تحلیل و تحریم
کار الفاظ است و معانی ازین قضیه خبر ندارند باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق دریافتنی
خصوصاً در حق دیگران که سبیل اطلاع اوشان بر معنی مکنون خاطر ذابح بجز استماع الفاظ
هیچ نیست اکنون بشنوید که نیت را بر فعل تقدم ذاتی ست و هم زمانی آری نیت سابق
و فعل لاحق باهم چنان متصل باشند که زمان سابق و زمان لاحق لیکن از انجا که فعل نیست

بر و ضد باقی اند و غیر قار الذات از اول تا آخر فعل که تجدد در وجود نیت هم متجدد ماند یا اقتران
نیت بفعل و تقدم آن بر آن از دست نرود الغرض اجزا متجدده نیت را اجزا متجدده
فعل هم سابق باشند و هم مقترن بود لهذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید پس اگر
جانور را که نیت تقرب بغیر الله بود و ذبح بنام خدا کرده باشند حرام گفته نظرش بر
محلیت نیت است درباره تحلیل و تحریم و نیز قید عند الذبح افزوده نگاهش بر اتصال
و اقتران مذکور است که شنیدی بهر حال زمان نیت و فعل متحد باشد یا مقدم و موخر
اقتران زمانی که مفاد عند باشد از دست نمیرود در صورت اتحاد زمان میان آنجا ظاهر است
که خود اتحاد زمانه چنانچه دریافتی و در صورت تقدم و تاخر که اصل اقتران و اتحاد است
نیز کم ازین نیست چه مقارنت زمانی با این جزء سابق زمانه و جزء لاحق آن چنان است
که گنجایش انکار بود اندرینصورت مظروف جزء اول بمظروف جزء ثانی نیز با هم مقترن
بوند باقی ماند اینکه در صورت تقدم و تاخر هر دو را عند الآخر میتوان گفت یا فقط متا
را عند المتقدم گویند و متقدم را عند المتاخر نگویند این امر نه قابل آن است که مورد بحث را
موجب تردد شود چه وقتیکه بنام اطلاق عند بر مقارنت شود آن در طرفین برابر است
درباره اطلاق عند و اضافت آن بیکی ازین دو فرق کردن تحکم بیجاست که سوا از کم
اعیان کار دیگران نیست چون این کلام بطول انجامید باز بسر میروم و میگویم که باعث وجود
اعتبار تحلیل و تحریم بر نیت و وجه افزایش عند الذبح یا آن بود که مقارنت بین النیة و الفعل
باشد و احتراز از تبدل نیت بود یا آنکه اشاره بدستور آن زمانه است نه قید احترازی
اندرینصورت این قید را مانند آنکه از مفسران است اینهم قیود مشعره بر دستور یا حاجت باشند
و در کلام ربانی یافته میشوند در سوره بقره میفرمایند و ان کنتم علی سفر و لم تجدوا کاتبا فرهان
مقبوضة ظاهر کلام مشعر بر تعلیق جواز رهن در سفر است بشرطیکه کاتب موجود نبود و همچنین
در سوره آل عمران فرموده اند و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰة

ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا ظاہر این کلام نیز مشعر بان ست که جواز قصر نماز معلق
بخوف فتنهٔ کفار چنانچه بعض کسان بخدمت حضرت عرض کردند که صلوة خوف را در کلام
الله می یابیم اما صلوة سفر در کلام الله نیست علی ہذا القیاس آیت ومن لم یستطع منکم طولا
ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات بظاہر دلالت برین
امر دارد که جواز نکاح اما معلق ست بعدم طول محصنات چنانچه شافعیه ہمین را اختیار
کرده اند اما ارباب بینائی دین متین دیدند که تجویز رہن بغرض اطمینان خاطر بائع و قرض
دہنده است و درین غرض سفر و حضر یکسان است آری ضرورت رہن اکثر در سفر و وقت
موجود نبودن کاتب افتد چه در حضر اکثر ہمین است که توانگران متاع خویش بدست دادند
معاملہا دست بدست کنند و مفلسان بقبالہا و تمسکات بائع را مطمئن گردانند مگر
توانگران در سفر خالی دست و باز کاتبان و نویسندگان کمیاب ازین وجه ضرورت رہن
افتد ورنه این حکم را با سفر و عدم کاتب علاقه نیست که حکم جواز رہن را مقید بدان گردانند
بالجمله نظر اہل عقل بر علاقه باہمی باشد که درمیان احکام و علل آن مخفی نیست و این چنان
ست که اکثر چراغان وقت شب روشن کنند و سبب آن حدوث ظلمت پندارند نه فقط
وقت شب و بہمین وجه اگر در مکانی تنگ و تاریک باشد در روز ہم چراغ روشن کنند
و این روشنی را کار بیہوده و بیوقت نه پندارند و شب چاردہم در اکثر حرکات و سکنات
بی چراغ گذارند و از تارکان امر ضروری نشمرده شوند ہمچنین علت قصر تعب سفر
گردیدن اوقات در قطع راه قرار دادند و بجا قرار دادند چه این امر لاریب مستدعی تخفیف
در عبادات است و درین قدر حالت امن و خوف مساوی است اند بصورت مفاد قید
ان خفتم نه این باشد که اگر خوف نبود قصر جائز نیست بلکه اگر باشد این باشد که پیش از
نزول وضح بیشتر یعنی چون در اوائل غزوات خوف کفار دامنگیر احوال شد قصر مشروع
نماز بر ہمان مقدار بود که در حضر گذارند صحابه را اندیشه صعوبت بلکه مہلکه خود گفتند

که نماز که اهم عبادتست نه جهاد دیده باید چه پیش آید بجواب این اندیشه فرمودند که اگر خوف
فتنه رجال دارید و بدین سبب اندیشه وقوع در گناه ست تدبیر این اندیشه پیشتر کرده ایم
نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیده ایم در تقصیر نماز بر تمام هیچ گناه
نیست همچنین در جواز نکاح زنان بندیوان و عدم طول و استطاعت نکاح حره هیچ علاقه
نیست زن از اهل هر قسم که باشد بهر مرد آفریده شد البته در صورت اختلاف اغراض
انجام حسن معاشرت که غرض اصلی از نکاح ست متصور نیست که با این سامان محبت عداوت
و حسن معاشرت مجتمع نتوان شد نظر برین میتوان گفت تراضی طرفین که اصل نکاح است
هرگز بوجود نخواهد آمد باقی آنچه درباره کفو باین خاطر بندگان فرموده اند از قسم رخصت است
نه از قبیل عزیمت باز نقصان و عیب کفو اگر عاید میشود بجانب زنان میشود که فراش کمتر
میشود و گردیدن عارست نه بجانب مرد که از فراش کمتر در علو مراتب مرد خللی نمیتوان رسید
همچنین است که اولیای زن درباره نکاح با غیر کفو مجاز فسخ کنانیدن شونده اولیای مرد
و اعتبار نسب به مرد داشته نه بزن مرد اگر عالی نسب است نسب اولاد هم عالی است در شرع
و اگر کم نسب است نسب شان کم مگر درین باره نظر بر زن و نسب او نیست چنانچه دانندگان
میدانند نظر برین حلت نکاح اما مشروط بعدم طول نمی نماید چه عند الله همه برابر اند اگر
هست فرق تقوی ست و عدم آن کما قال ان اکرمکم عند الله اتقاکم میدانی که تقوی را
با احرار و حریت اختصاص نیست تا تعلیق نکاح امت بر عدم طول حره از جرائم تصور کرده
شود همچنین در نسب قادح نیست موجب عار نمیتوان گفت تا از رخص فهمیده شود آری عادت
قوم در رواج اوشان همچنین است که تا وقت اقتدار نکاح حره زنان بندیوان را بنکاح
نمی آرند بهمین وجه بصورت شرط ذکر فرموده اند و من لم یستطع منکم الخ ورنه در خارج
تحقق یکی متعلق بتحقق دیگر نیست بالجمله این همه قیود از قسم شروط اند که تعلیق بیان
است بسبب قید عند الذکر که ظرف مختص است و فقط اقتران زمانی بظروف و مقارنه

خود میخواہد و میدانی کہ اقتران زمانی در اتفاقات ہم میباشد بلکہ اکثر ہمین ہست لیـ
قید عند الذبح فقط بوجہ دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت ما اہل بہ لغیر اللہ میگرد
کہ اقتران مذکور اگر مفقود شود حرمت نیز مبدل بحلت گردد و قیود مذکورہ منصوصہ قرآ
بدرجہ اولی بلکہ بمدارج فزون تر ازان لغیر مذکور علت احکام معلومہ خواہند شد
اول قیود مذکورہ افزودہ خدا تعالی اند و قید عند الذبح قید افزودہ بعض مفسرین
قیود مذکورہ بوجہ دلالت بر تعلیق اشبہ بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی
کہ اقتران زمانی را خواہد نہ علیت را بالجملہ ما بین احکام شرعیہ یعنی حلت و حرمت و غیرہ
و اوصاف شئی حلال و حرام لاجرم ارتباط علیت و معلولیت بود و چون نباشد کہ
اثری ہست کہ از مؤثر ضرور ست و میدانی کہ مؤثر ہمان علت باشد نہ غیر علاوہ بر
اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت برین دین نظر بہمین ارتباط ست تفصیل این اجمال
نسبت حکمیہ یا حقیقی ست یا غیر حقیقی و علامت شناختن این فرق ہمین اندر اک
مذکور ست اگر مابین شیئین علاقہ مذکور و دیعت نہادہ اند علت محکوم علیہ حقیقی ست
معلول محکوم بہ حقیقی کہ در اصطلاح شرع بحکم معبر میشود و نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقی
و اگر مابین شیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست اگرچہ بہ پیرایہ قضیہ ہر دو را کسی
یکی را اول نہادہ محکوم علیہ قرار دادہ باشد و دیگری را ثانی نہادہ محکوم بہ تاہم حقیقت
شناسان اول را محکوم علیہ و ثانی را محکوم بہ نگویند نہ نسبت فیما بین را نسبت حقیقی
مثلا گاہی گویند النجس حرام و گاہی اشارہ بآبی کہ نجس شدہ کردہ گویند ہذا الماء حرام
بظاہر ہر دو کلام قضیہ ست حامل النسبت مگر در اول و ثانی فرق بسیار ست در قضیہ
حرمت محمول نجس ست کہ علت او ست و در ثانی حرمت محمول ماء ست کہ بعلت آن
نتوان شد ورنہ ہر آبی کہ باشد حرام گردد پس نسبت قضیہ اولی حقیقی ہست و نسبت
ثانیہ غیر حقیقی ہر کہ اینقدر فرق کردن داند ہمان حکیم دین ست بالجملہ وجہ تسمیہ حکم

...ت این نیست که عرض کردم نظر برین ضرور است که هر حکم را علتی باشد باز اگر همان علت
محکوم علیه آن حکم قرار داده اند فبها ورنه باید دریافت که آن کدام است تا وجود معلول
بی علت و وجود بالعرض بے موصوف بالذات لازم نیاید چون در ما نحن فیه نظر کردیم
علت حرمت اهلال لغیر الله بنظر آمد و قید عند الذبح بهر اشعار آن است که ندا اهلال کرده
در ذبح با قران زمانی باشد بایں طور که این اگر در جزء سابق از زمان افتد و این را از جزء
لاحق بی فصل نهاده اند این نیست که فصل بالاجنبی خللی انداز کار تاثیر اول و ثانی شود
و میدانی که اینجا فصل بالاجنبی اگر متصور است بفسخ قصد اول بی آنکه قصد دیگر بدل آن
کرده باشد یا بتبدیل نیت لله متصور است چه رافع نیت یا نیت دیگر باشد که مضاد اول
بود در صورت ثانی همان فسخ عزم اول خواهد بود که مستلزم فسخ عزم ذبح است این صورت
با ما نحن فیه علاقه ندارد و باقی ماند صورت اولی آن البته بظاهر از ما نحن فیه علاقه دارد یعنی
بظاهر میتوان گفت که این جانور منجمله ما اهل به لغیر الله است لیکن آنانکه نظر غائر دارند میشناسند
که علت حرمت نیت اولی بود که باهلال اول دیگران را متنبه ساخته بود چون آن نیت
متبدل بنیت ثانی شد معلول اول نیز متبدل به معلول ثانی شد زیرا که علت با معلول
دست و گریبان باشد خصوصا در صورت تساوی علت اگر بوجود می آید معلول بوجود
می آید و اگر بعدم میرود بعدم میرود اگر آن مستمر میماند این نیز مستمر میماند و اگر منقطع میگردد
آن نیز منقطع میگردد چه نیت مثل ایمان امری ست زمانی غیر قار الذات و اینکه بزبان
میگویند خبری ست از آن و علامتی ست بر آن نه آنکه حقیقت ایمان همین الفاظ و کلام
ست ورنه لازم آید که مومنان هم وقت تلفظ بکلمه اسلام مسلمان و مومن باشند و در باقی
اوقات منجمله کفار چنین تلفظ به بسم الله وقت ذبح خبری ست از امر معنوی و علامتی
ست بدان که سوای این لفظ با آن امر معنوی هر کس ناکس پی نمی برد گو ما فلان سلیم النفس
بعضے علامت نشناخته باشند لیکن انقسم دلالات اول در حق هر کس ناکس منفسخ

ودرم ہر وقت بہ علامات ظاہری اطلاع بر امور باطنی نتوان شد لہذا قانون عام فہم مقرر
کردند یعنی وقت ذبح بسم اللہ شرط گردانیدند تا دیگران را حرجی پیش نیاید و چون ا
یک کس بلحاظ جملہ بنی آدم غالب نتوان شد و در تحلیل بہر یکے و تحریم بہر باقیان نفع
کلی بود در حق ذابح نیز با آنکہ منیتش بدست بود حرام داشتند و چنانکہ یک شاہد در
حلال عید را تابع جملہ بنی آدم داشتہ بودند اینجا نیز این کس را تابع باقیان گرد
علاوہ برین ضرورت ظاہر فعل کہ بہر نیت مثل جسم ست برای جان از کلام سابق و
باقی الغرض چنانکہ اصل صلوۃ حضور دل ست با اینہمہ ضرور ارکان مخصوصہ از قیام و قعود
رکوع و سجود افتاد ہمچنین اگرچہ اصل حلت ہمان نیت دلی باشد اما تاہم بہر حلت ضرورۃ
فعل ذبح با نام خدا ہست تا روح و جسم پیوستہ مثمر آن نتائج شوند کہ ازین انواع مقصود ست
اینہمہ کہ گفتہ شد بر بنای مذہب حنفی بود باقی ماند مذہب شافعی و مالکی بر بنای آن ضرورت
اینقدر ہم نیست چہ حلال گفتن امام شافعی و امام مالک رحمہم اللہ تعالی متروک التسمیہ را
عمداً ترک التسمیہ کردہ باشند یا سہواً دلیلی ہست واضح بر آنکہ حلت حلت و حرمت ہمان
نیت ست نزد ایشان و تلفظ بتسمیہ وقت ذبح دلیل ست بران و خبر ست ازان انکہ
اصل علت حکم فقط تلفظ ست و معنی را دران دخل نیست نظر برین واضح ست کہ در صورت
ظہور و تیقن نیت لغیر اللہ تلفظ کنند یا نکنند ذبیحہ حرام باشد چہ بنا ر حلت ذبیحہ مسلم اگرچہ
عمداً ترک التسمیہ کردہ باشد ہمین بود کہ اثر توحید از اقرار و ہر کار او ظاہر ست بعد شہادت
این دلیل اکنون چہ حاجت ست کہ از تلفظ استخبار حقیقت کنند یا ازین علامت حال
باطن پرسند مگر چنانکہ اینطرف وضوح دلیل عام درباره اطلاع ما فی الضمیر کافی شد ضرورت
علامت خاص یعنی التسمیہ منتفی شد ہمچنین بطرف ثانی نیز ہمین وضوح ما فی الضمیر کافی باید
فہمید و از علامت خاص یعنی التسمیہ علیہ او غیر خدا نباید پرسید کہ اول خبر تلفظ بعد شہادت
قرائن مسموع نمیتوان شد چنانکہ گذشت دوم چون خبر موافق واقع یعنی تلفظ مطابق نیت

ضرور نشد چنانکه همیدم و صحیح شد خبر مخالف واقع حتی لفظ نامهدا و فتیا نیست لغیر الله باسم
چگونه ضرور باشد علاوه برین هر خبر را در خارج مصداقی باشد که مطابق، عدم تطابق آن
معیار صدق و کذب است و بهر اطلاع مطابقت و لا مطابقت ضرور است که بهیچ خبر از مخبر
نیز خبر دار باشد نظر برین لازم است که علم تحقق مصداق مذکور از علم مطابقت سابق
باشد و میدانی که بسم الله خبر است اگرچه مثل کتب علیکم الصیام بلکه انت طالق بدلالت
التزامی کار انشا هم کرده باشد و مخبر عنه بهر این خبر همین تقرب طلب است که مسمی نیست
است پس اول علم تحقق نیست باید تا معیار مطابقت و نا مطابقت شود لیکن نیست زنه
امور قطعی و جوانا ظنی است که اطلاع بران تا قبل مقطابی دلالت قرائن متصور نیست از ینجا که در
دانسته باشی که در صورت اختلاف لفظ و قرائن اعتبار قرائن را باشد نه لفظ را پس انکه
بر ظاهر کلوا مما ذکر اسم الله علیه ان کنتم بآیاته مؤمنین فریفته ذبیحه اهمی شیخ سدو و غیره را
حلال گفته اند بحقیقت الامر پی نبرده اند مراد شارع این است که اگر شما را علم ذکر نام خدا
بر ذبیحه حاصل شود در خوردنش تامل نباید کرد باقی حال علم و عدم علم خود دریافتی که چگونه تمام
میشود و وجه مراد بودن علم قطع نظر از انکه گفته ام همین است که در همه معاملات که مربوط
مربوط بعلم اند اگر با کسی معامله ایمان کردن است مثل نکاح و غیره اول علم ایمان باید و اگر
معامله کفر کردن است اول اطلاع کفر می باید و اگر معامله دوستانه میکند خبر از دوستی محبت
می باید و اگر معامله دشمنانه می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است بهر حال خوردن ذبیحه
کسی آنگاه حلال باشد که اطلاع ذکر نام خدا حاصل شده باشد مگر مصداق ذکر حسب مذهب
مذهب مالکی و شافعی همان ذکر قلبی است و تلفظ بان یکی از سامان های اطلاع است
مجموعه تر از همه سامان های آن و موافق مشرب حنفی ذکر کلی مشکک است که اول و اقدم
افراد آن ذکر قلبی است و ذکر زبانی بدرجه ثانی است یا انکه بطور عموم مجاز ذکر را از معنی
اصلی که ذکر قلبی بود چنانچه ترجمه اش در فارسی به یاد شاهد بران است تمام گردانیده

ذکر قلبی و لسانی همه را فرا گرفته اند مگر بهر حال علت اطلاق ذکر بر فکر لسانی همون دلالت
اوست بر ذکر قلبی که بنا بر خبر بودن آن از آن بر آن است پس اگر دلالتش بر آن هم در حد
بر آید این اسم از پیشانیش محو خواهد شد و اطلاق ذکر آنوقت غلط خواهد بود و منجمله
مالم یذکر اسم الله علیه خواهد گردید نه از قسم ما ذکر اسم الله علیه تا محللان را مجال دست آویزی کم
باید کلوا مما ذکر اسم الله علیه بود آری اگر تسمیه ذبح همچو الفاظ نکاح و طلاق و عتاق
در تاثیر خود محتاج نیت نبودی چنانچه در بادی النظر از کلام هدایت انجام حضرت سرور انام
صلی الله علیه وسلم ثلث جدهن جد و هزلهن جد النکاح والطلاق والیمین می تراود اگرچه تحقیق این سخن
در مقدمات گذشته آمده البته اگر بر ظاهر آیت کلوا مما ذکر اسم الله چسپیده انقسام ذبائح را
که نیت بهر غیر خدا هست و بر زبان نام پاک او تعالی چنانچه در بر تیغ زده می باشد اگر حلال
میگفتند البته بجای خود بود مگر اول تخصیص نبوی صلی الله علیه وسلم امور ثلثه مذکوره را
بانکه هزل آن نیز حکم جد دارد در باره ظهور آثار نیت ذابح هر قسم که باشد کافی است
دوم فرق قربانی و غیر قربانی و هدایا و بدن و غیره احکام که محض بر فرق نیت مبنی است
دلیلی است روشن بر آنکه با وجود اتحاد صورت ذبح و ذکر متر این فرق از نیت خاسته
و اگر بالفرض درین باره تسمیه ذبح نیز همعنان نکاح و طلاق و عتاق باشد باز هم چه سود
که نیت را در نکاح هم تاثیری است که همه میدانند حدیث من کانت هجرته الی دنیا یصیبها
او امرأة یتزوجها و حدیث فاظفر بذات الدین اول برین قدر دلالت دارد دوم نکاحیکه
بقصد اتباع سنت سنیه یا احتراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحه بوقوع آمده یا بتعلیم
از نکاحیکه بغرض تلذذ یا تحصیل مال بسته شود افضل است و محمل حدیث ثلاث جدهن جد
الخ آن است که نکاح و طلاق و غیره با نیت و بی نیت هر طوریکه باشد برابر مثمر و موجب
آثار اصل نکاح و طلاق می باشند اما آنکه در صورت نیت هم تفاوتی رو نمی دهد و فرقی
پدید نمی آید هرگز از کلام نبوی صلی الله علیه وسلم در ذهن عاقلی نمی آید و میدانی که در صحیح

نیت لغیر الله این نیست که نیت نیست تا چشم محللان خنک شود بلکه نیت ست اما لغیر
الله هرچه ظاهر ست که اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی از لوازم مخصصات نیست بست
نه چیز دیگر و اگر باین لحاظ که در نکاح و طلاق عمل همین الفاظ ایجاب و قبول بانیت
طالق شلامی باشد که در صورت هزل نیت اصلی زیر دامن آن منیا شد و اینجا عملے
که خواهشکار نیت است اراقت دم است تسمیه بمقابله نیت خدا یا غیر خدا زه ستر ددی را
حاصل آید که از تفاوت آثار که مذکور شد تفاوت در فعل ذبح که ریختن خون است معلوم
خواهد کرد مگر این تفاوت را با تسمیه چه کار که آن از نیت ذبح بیکسو افتاده است
و ازین جهت میتوان گفت که عمل تسمیه بظهور آمد در نیتی قرارش نیست و همانا مثال آن
نکاح و طلاق هزل ست که خالی از نیت میباشد جوابش اول همان مفهوم مخالف ست
که از تخصیص ثلث حد من جد می بر آید دوم تائید انما الاعمال بالنیات نزد حنفیه نیز واجب
الاطاعت گردیده دوم ازین سخن ابلهان را البته میتوان فریفت اما عاقلان را
بچنین هفوات فریفتن خیال باطل ست نزد حنفیه اراقت دم از محل مخصوص بالتسمیه
فعل ذبح است و حق تزکیه اگرچه فی حد ذاته هر دو از امور متباینه باشند و لیکن اگر سی
بنا که تنها فعل ذبح بی تسمیه کار پرداز تزکیه نیست ورنه متروک التسمیه عمدا را حرام نگفتندی
و نه تنها التسمیه قطع نظر از اراقت دم از محل معلوم کار تزکیه توان کرد ورنه جانوری که
بر بسم الله گفته بسنگ کشته باشند حلال شده باشند اند درینصورت همین که بنا بر فعل ذبح
بود نهان نیت از پرده تسمیه ظهور خواهد کرد و نزد شافعیه فعل ذبح اگرچه بظاهر مستقل
در تزکیه مینماید اما از اهل فهم می باید پرسید که نزد او شان نیز تسمیه از تتمات و لواحق
فعل ذبح است چیزی مستقل نیست که فعل ذبح را مستقل در تزکیه توان گفت اگر فرق
ست همین ست که حنفیه هیچو فعل کتابت که بی استعانت قلم از دست نمی بر آید تزکیه را
بی استعانت تسمیه وقت تذکر ممکن ندانند و شافعیه و مالکیه هیچو بینا کردن نان پندارند که

بر آلہ چوبی مدور بر سنگ انداختہ پہنا کنند یعنی نان کا دتنہا دست نیز پہنا کنند اما تحسین صورت چنانکہ بہ آلہ مذکور متصور ست بی آلہ متصور نیست و آنکہ متروک التسمیہ سہوا را حلال گفتہ اند و اجازت دادہ اند از ان قبیل است کہ در خوردن و نوشیدن صائم بوجہ نسیان نشنیدہ باشی چنانکہ خوردن و نوشیدن از اہل نواقض صوم ست کہ حقیقتش چنانکہ دانی امساک ست از خوردن ہمچنین ترک التسمیہ بحکم لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ از مناقضات حلت و تزکیہ بود اما چنانکہ اینجا رخصت دادہ اند و از ین نواقض حسابی نگرفتہ اند اینجا نیز ناسیان را مرفوع القلم داشتہ اند بالجملہ چنانکہ اینجا صوم بود و بوجہ حسن نیت در حساب صوم میگیرند ہمچنین اینجا نیز تزکیہ نباید فہمید اما بوجہ حسن نیت بحساب تزکیہ میباید گرفت و نیت حسن ہمین نیت قربانی یا نیت قبول نعمت الٰہی کہ فرمان کلوا من الطیبات و اعملوا صالحا در بارہ قبول آن صادر شدہ بالجملہ التسمیہ چیزی جداگانہ نیست بظاہر از متممات و آلات فعل ذبح ست و فعل ذبح در حق آن ہمچو فاعل ست بہر آلہ اگرچہ در صدور وجود خود نیز فعلی ست از افعال و اگر نظر را تیز کردہ بنگری قصہ معکوس ست فاعل تزکیہ بسم اللہ ست و اراقت دم از محل معلوم از آلات آن اما جائی چنانکہ دانستی تزکیہ از نیرنگیہای التسمیہ ظاہری ست و جائی از آثار التسمیہ باطنی کہ ہمانا نیت تقرب یا نیت قبول نعمت ست و جہش خود فہمیدہ باشی چہ تزکیہ از زکی بالذات آید کہ نام او تعالی ست نہ این فعل کہ امداد زکی و غیر زکی وصف نتوان کرد و اگر گوئی تزکیہ عبارت از جدا کردن خون نجس ست کہ از محل ذبح بر آید نہ صفتی ست وجودی تا او تعالیش از خارج توقع توان بست جوابش این ست کہ اول تزکیہ را تسلیم نمیکنیم کہ موضوع بہر این معنی ست ورنہ لازم بود کہ مجرد اراقت بطوریکہ باشد خصوصا وقتیکہ از موضع معلوم بر آوردہ شود درین باب کافی بیشد چہ اراقت دم در ریختن خون محتاج بسم اللہ نیست کہ بی التسمیہ میسر نہ آید و از ینجا ست کہ آلہ گفتن التسمیہ بہر فعل ذبح

بی خود نیست دوم اگر مراد از تزکیه همین ست تا هم چه بیان این وقت می گوییم
حلت و اباحت اکل فقط بر تزکیه موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید که بی تسمیه
درست نمی آید اعنی اثر یک فیض تسمیه توان گفت نیز ضروری ست درباره تعیین نیز
نام آن اثر اختیار ست هرچه خواهند معین نمایند تزکیه گویند یا نام دیگر نهند بهر حال
ذکر نام خدا ضروری ست تا برکت این نام پاک گوشت مذبوح را مبارک نماید یا
لوئی هرگز این امر ماند که این نعمت از عطایای خداوندی ست نه خود آفریده ایم
نه بزور بازوی خود از خزانه یا گودام خدا تعالی کشیده ایم بالجمله این کار کار بسم الله
است باقی ماند این که تلفظ آن بکار ست یا فقط تعقل آن نیز کافی ست این قصه
بیشتر مفصل مرقوم شد مگر هرچه باشد باد بهر حال بے معرفت اراقت دم از تنها
تسمیه امید تزکیه یا برکت مشار الیها نتوان داشت که اسباب تطهیر نجس العین را
پاک نمی گردانند ورنه بول و براز و لحم خنزیر و خون و دم و منی را پاک گردانیدن
دشوار نبود بالجمله قابل اثر بسم الله نه هر جانور ست بلکه فقط طیبات و آنهم نه هر [illegible]
بلکه بعد اراقت دم که خون از انجاس ست نه طیبات تا گوشت مخلوط بدم و آغشته
بخون را بخورند هیچ نترسند و پیدا ست که قبل از اراقت دم اگر جانوری میرد
کشته شود خونش همه در گوشت او محو و مضمحل گردد و چون اندرین صورت خون
نجس العین بود بطوری با گوشت مخلوط شد که تدبیر برآوردنش هیچ نماند
صورت جدا کردنش از گوشت هیچ نیست اگر بسم الله صد بار هم خوانده شود کارگر
نگردد و تزکیه صورت نه بندد بالجمله فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح
را چنان پاک و صاف میگرداند که یک قطره هم دردرون نمیگذارد اکنون اگر نجاستی
نیست قابل آن شد که تسمیه کار خود کند و مزکی و مبارک گرداند ورنه آن نجاست
[illegible] خنزیر را و دم که هر گوشت و پوست او از براز مرقوم متولد شده

مثل مخصصات مضافه ملک پیوسته کار خود میتوان کرد مگر این قسم اتصال مدخلیت چنان مست
دا و در جو و تبدیل نیت زائل شود و به تدبیری علاقه معلومه را ازین خبث پاک و صاف
شود و پیدا ست که سرمایه حلت و حرمت اموال همین علاقه ملک ست خواه از اوامر باشد یا بیع
و هبه صورت بندد یا بوجه اباحت قبیل استعمال حاصل آید اندرین صورت چنانکه
اضافت یک جانب خود را که مالک است چنان حسن و قبیح میگرداند که اگر نیت
نیک است مورد مراحم و الطاف میگردد و اگر نیت بد است مستوجب سخط و عذاب
این طرف ثانی را که مملوک است حسن و قبیح گرداند اگر نیت نیک است گوشت
مبارک و میمون گردد چنانکه در قربانیها باشد و اگر نیت بد است گوشت از احرام
بود این صورت همان است که ما در پی تحقیق آن استیم بالجمله نیت را تا مال مملوک
اباحت و صفی که از آن نیت است دران ساری گردد و چون نگردد که احکام و آثار
اضافت همچو اصل اضافت قیام بجانشینی دارد زینجهت ضرور است که آثار نیت
با اضافت بهر دو جانب سرایت کنند زیاده ازین اگر درین باره قلم رانم دیگر
ترس تطویل انجامد با اینهمه در رساله که درباره تراویح رقم زده ام این بحث را و اشکالات
رام اگر هوسی باشد در آنجا می باید دید اکنون سخنی که گفتنی است این است که تقریرات
پیشین روز روشن شد که معنی قید عند الذبح نه آن است که محللان ما اهل لغیر الله
ماند بلکه غرض ازین قید احتراز ازان است که اول بنسبت جانوری نیت لغیر الله
توفیق ایزدی توبه کرده باز گردیده باشد که اندرین صورت آن جانور بعد ذبح
خواهد شد و اثر نیت اول اصلا باقی نخواهد ماند یا غرض ازین قید بیان
زمانه است چنانچه قیود مندرجه آیات مسطوره یعنی و ان کنتم علی سفر
شاره بهمین قسم وارند چنانچه پیشتر دانسته باشی و برین تقریر
فهمیده ها لسنة باشد که در قول حضرت شاه عبد العزیز قدس الله سره

و قول مفسران دیگر هرگز مخفی نیست البته در بادی النظر مردمان ساده لوح را مخالف
نظر می آید و سر تا به نزاع باهم میرسد و یکی با دیگری دست و گریبان میگردند و اگر بالفرض
والتقدیر چنانکه روز را شب گویند خصومت پیشه بی حجت سخن خود را پرورد و تحکم انکار
مقدمات سابقه عرض کرده باشم که یعرف الرجال بالمقال لا المقال بالرجال و تقدم و تاخر
زمانی را در اعتبار علم و عدم آن دخلی نیست واجب که اول در کلام جمله مفسران
نظر اندازند و بار انصاف را پیش نظر داشته بفرمایند که شاه عبد العزیز قدس الله
اسراره در فهم دقایق شرعیه و اغراض خداوندی و مقاصد نبوی صلی الله علیه وسلم
از کدام کس کم اند اگر از ما پرسند ما را درین قدر هرگز تامل نیست که شاه صاحب
قدس الله اسراره در فهم دقایق از اکثر پیشینیان گوی سبقت برده اند و پیداست
هر کرا عقل رسا داده اند اگر چشم بصیرت و دیده عقل خود را از چرک حسد و کینه
پاک کرده خواهد دید لاریب بر قول حضرت مهر خواهد کرد البته کسانیکه ازین دولت محروم
اند یا سینه را بکینه آلوده اند همانشان روز را شب خواهند گفت باز بگوییم اگر علم و فهم
شاه صاحب از دیگران زاید نیست بلکه مساوی است یا کم تاهم چه بر هم که پیشینیان
گفته اند گاه باشد که کودک نادان بغلط بر هدف زند تیری و هم اعتبار بمضمون
اشاره کرده اند درین صورت محاکمه بین القولین و مناظره بین الدلیلین می باید کرد
که یکی از مقدمات سابقه فقط بهمین غرض عرض کرده بودم و این را هم بگذارید یا
بگوییم ما اهل به لغیر الله همان باشد که وقت ذبح نام غیر بر زبان برند و تشهیر حیات
و نیت اولی را درین باب هیچ مدخلیت نباشد مگر حاصل این جمله بجز این چه باشد
که مقسم البلور اصطلاح شرعی منجمله ما اهل به لغیر الله نباید گفت مگر ازین قدر چاره
نتوان گفت که این خیال آرزوی سست محال آری اگر حرمت منحصر در ما اهل به لغیر الله
بودی حیثیت محللان خنک گردیدی و مشتاقان ذبیحه شیخ سدو خیر باد خورند

مکتوب چہارم بنام مولوی فدا حسین

تعارف مکتوب الیہ

مکتوب الیہ کا تعارف گذشتہ مکتوب سوم کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

خلاصہ مکتوب

قاسم العلوم کا یہ مکتوب انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں ہے نہ صرف یہ کہ انبیاء نبوت کے ملنے کے بعد معصوم ہوتے ہیں بلکہ نبوت کے ملنے سے پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں۔ یہ ہے تحقیق حضرت موصوف کی اور اسی کو آپ نے اکابر کا خیال ظاہر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت قاسم العلوم اپنے ایک مکتوب میں جو فیوض قاسمیہ میں حکیم ضیاء الدین صاحب مرحوم رام پوری منہاران کے نام ہے۔ لکھتے ہیں:

" انبیاء علیهم السلام بعد بعثت و هم قبل بعثت از صغائر و کبائر معصوم اند و بآیات قرآنی ایں دعویٰ را باثبات رسانیده ام هر کرا هوس باشد قاسم العلوم را که مجموعه بعض خرافات احقر است از مطبع مجتبائی طلبیده ملاحظه فرمایند." (ص ۵۵)

ترجمہ: ”انبیاء علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں اور اس دعوے کو میں نے قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے جس کسی کو خواہش ہو مطبع مجتبائی سے منگا کر قاسم العلوم کا مطالعہ کرے جو احقر کے بعض خرافات (جواہرات۔ مترجم) کا مجموعہ ہے۔“

مولانا قاسم العلوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت چاہتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔“ اس آیت میں

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہر بات میں مطلق پیروی کو کہا گیا ہے۔ کسی خاص اُمر میں پیروی کو مقید نہیں کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل نمونہ ہے اور جب ''وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ '' کے مطابق تمام زندگی نمونہ ہوگی تو آپ ہر ہر عمل میں معصوم ہوں گے۔ ورنہ اگر کسی ایک بات میں بھی آپ کو معصومیت حاصل نہ ہوتی تو مؤمنین کو اس میں مستثنیٰ کر دیا جاتا۔ ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ تمام پیغمبر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرح معصوم ہیں۔ آگے چل کر قاسم العلوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو فرمان برداری کے لئے پیدا کیا لہٰذا ان کے اندر اطاعت کا مادّہ رکھ دیا۔ چنانچہ ان سے اطاعت ہی سرزد ہوتی ہے۔

جیسا کہ ''لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ'' سے ظاہر ہوتا ہے اور شیطان میں معصیت رکھ دی کہ ''اِنَّ الشَّيْطٰنَ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا '' کے مطابق اس سے کفر ہی سرزد ہوتا ہے اور انسان میں شر اور خیر دونوں کا مادّہ رکھ دیا، لہٰذا اس سے خیر اور شر دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ لہٰذا جس جس کے خمیر میں جو کچھ رکھ دیا گیا ہے اسی کے مطابق اس سے عمل ظہور میں آئے گا۔ چنانچہ عقلی طور پر یہ بات واضح ہے کہ ملزوم کے ساتھ اس کے لوازم ضرور رہا کرتے ہیں، لہٰذا فرشتوں کی ذات کے ساتھ اطاعت اور شیطان کی ذات کے لوازم میں سے معصیت ہے جو ظہور میں آنا فطری ہے۔

ٹھیک اسی طرح انبیاء کے خمیر میں اللہ تعالیٰ نے عصمت اور ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہ سے معصوم رہنا رکھ دیا ہے لہٰذا انبیاء کے لوازم میں سے عصمت کا ہونا قرار پایا اور ان کے خمیر میں سے ہر قسم کے شر کو نکال کر ہر قسم کا خیر رکھ دیا۔ اس لئے انبیاء معصوم ٹھہرے۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصۂ موجودات سرورِ کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبے سے بالکل خالص اور پاک ہوں ورنہ بلاشرط آپ کی پیروی کیسے ہوسکتی ہے۔''

نہ صرف یہ کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہیں بلکہ گناہ کے تصور سے بھی پاک ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں: ''اور چونکہ گناہ کا منشاء خواہ گناہ صغیرہ ہو خواہ کبیرہ وہی شیطانی مادّہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔''

پھر قاسم العلوم تمام انبیاء کی معصومیت کے بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں اور تحریر کرتے ہیں کہ ''عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ ''جس کا مطلب ہے کہ غیب کا جاننے والا خدا اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے اس کے کہ کسی رسول کو وہ چن لیتا ہے اور جتنا چاہے غیب ظاہر کردے جو پھر غیب نہیں رہا۔

اس آیت میں چناؤ کو بغیر کسی شرط کے رکھا ہے جس کے یہ معنی ہے کہ چُنا ہوا رسول ہر طرح سے صغائر و کبائر سے پاک ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ لازم آیا کہ رسولوں کے تمام عناصر اور عادات خدائے کریم کے نزدیک پسندیدہ ہوں، علاوہ ازیں وہ آیت جس سے سرورِ کائنات اور دیگر انبیاء کی مطلقاً معصومیت ثابت ہوتی ہے: '' فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ '' ہے کہ آپ انبیاء کی ہدایت کی پیروی کیجئے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا حکم ہوا ہے۔ جس سے پیروی کرنے والا نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) اور پیروی کئے جانے والے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سب کی عصمت ثابت ہوتی ہے ورنہ مطلقاً ان کی اقتداء کرنے کا حکم کیسا۔

اولیاء کی حفاظت

انبیاء کے علاوہ کسی کے لئے بھی گناہ سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ قاسم العلوم کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کے سوا اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس کے خمیر میں گناہ کی قوت نہ ہو جو گناہ کا منبع ہوتی ہے۔ اولیاء گناہ سے بچنے کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں اور متقی ہوتے ہیں۔

چنانچہ مولانا نے اس کے لئے دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے: ''اِنْ اَوْلِیَآءُہٗ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ'' نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر متقی لوگ، آگے چل کر ایک مثال سے مولانا نے واضح کیا ہے کہ جس طرح برسات میں لوگ چلتے پھرتے وقت اپنے آپ کو پھسلنے اور گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں لیکن پھر بھی بعض اوقات پاؤں پھسل جاتا ہے اور گر جاتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ فرمایا: ''یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ'' یعنی اللہ تعالیٰ قول ثابت ''لا اِلٰہ الا اللہ'' سے ایمانداروں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہٰذا انبیاء کے لئے عصمت اور اولیاء کے لئے حفاظت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مولانا قاسم العلوم نے گناہ کا منبع نیت کو قرار دیا ہے، اور ''اِنّما الاعمال بالنیات'' کے ماتحت فرمایا ہے کہ بعض اُمور اچھی نیت کے باعث خیر ہو جاتے ہیں اور وہی اُمور بری نیت کے باعث شر بن جاتے ہیں بشرطیکہ اصل میں ناجائز نہ ہوں۔ پھر چونکہ گناہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے بعض کبیرہ ہوتے ہیں اور بعض گناہ صغیرہ۔ تاہم کبیرہ گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ عقلی طور پر ان کی برائی مشہور اور واضح ہوتی ہے اور وہی گناہوں میں مقصود بالکذب ہوتے ہیں۔ رہے چھوٹے گناہ تو وہ کبائر کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کا قبح عارضی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کبائر میں ذاتی قبح ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنے واضح ہونے کے باعث کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیاء سے نبوت سے قبل اور بعد میں بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر صغائر پر اطلاع مشکل ہوتی ہے۔ اس لئے وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ انبیاء کو صغائر سے بھی معصوم رکھتے ہیں۔

انبیاء کی عصمت کی عقلی دلیل

لیکن جہاں تک انبیاء کی عصمت کی عقلی دلیل ہے حضرت قاسم العلوم نے فیوض قاسمیہ کے پندرہویں مکتوب بنام حکیم ضیاء الدین کے آخر میں تحریر فرمائی ہے۔ سبق کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام بالخصوص سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اور بندوں

کے درمیان وسیلہ کبریٰ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب اور زمین کے درمیان چاند واسطہ ہوتا ہے اور سورج سے روشن ہو کر اس کی روشنی زمین کو پہنچاتا ہے۔ لہٰذا چاند میں روشن ہونے کی پوری استعداد ہونی چاہئے۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام مقدس بارگاہ ربانی تک رسائی رکھتے ہیں۔ اور بارگاہ قدوس جو کہ ہر قسم کے عیب سے پاک ہے اس لیے اس تک رسائی کے لئے بھی مقدس اور پاک ہستیاں ہونی چاہئیں۔ جب تک انبیاء علیہم السلام ہر قسم کے گناہ سے پاک نہ ہوں گے بارگاہ قدس میں رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے خلاصہ اس مکتوب کا۔

نوٹ: اس مضمون کے بعد حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے متعلق تشریح بیان فرمائی ہے۔ جس کے متعلق ہم مقدمے میں اشارے کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔

مباحثۂ شاہ جہان پور میں عصمت انبیاء پر نکتہ آرائی

جب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ شاہ جہان پور کے مناظرے میں تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے وجود باری، توحید، رسالت، رسالت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور حقانیت اسلام پر تقریر کے سلسلے میں عصمت انبیاء پر گہرافشانی فرمائی تو فرمایا کہ کوئی شریعت اور کوئی دین عصمت انبیاء کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا چنانچہ عصمت انبیاء پر آپ کی تقریر کا متن حسب ذیل ہے: ''یہ بھی ظاہر ہے کہ کوئی کسی کا مقرب جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کی مرضی کے موافق ہو، جو لوگ مخالف مزاج ہوتے ہیں ان کو قرب و منزلت میسر نہیں آسکتی چنانچہ ظاہر ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص یوسف ثانی اور حسن میں لاثانی ہو مگر اس کی ایک آنکھ کانی ہو تو اس ایک آنکھ کا نقصان تمام چہرے کو بدنما اور نازیبا کر دیتا ہے۔ ایسی ہی اگر ایک بات بھی کسی میں دوسروں کے مخالف مزاج ہو تو ان کی اور خوبیاں بھی ہوئی نہ ہوئی برابر ہو جائیں گی۔''

غرض ایک عیب بھی کسی میں ہوتا ہے تو پھر محبوبیت اور موافقت طبیعت اور رضاء متصور نہیں ہوتی کہ اُمید تقرب ہو۔ اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ انبیاء اور مرسلین سراپا

اطاعت ہوں اور ایک بات بھی ان میں خلاف مرضی خداوندی نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم انبیاء کو معصوم کہتے ہیں اور اس کہنے سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان میں گناہ کا مادّہ اور سامان ہی نہیں کیونکہ جب ان میں کوئی بری صفت ہے ہی نہیں تو پھر ان سے بُرے افعال کا صادر ہونا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے کہ افعال اختیاری تابع صفات ہوتے ہیں۔ اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے اور اگر بخل ہوتا ہے تو کوڑی کوڑی جمع کی جاتی ہے۔ شجاعت میں معرکہ آرائی اور بزدلی میں پسپائی ظہور میں آتی ہے۔

ہاں یہ بات ممکن ہے کہ بوجہ سہو یا غلط فہمی جو گاہ بگاہ بڑے بڑے عاقلوں کو بھی پیش آ جاتی ہے اور سوائے خداوند علیم وخبیر اور کوئی اس سے منزہ نہیں کسی مخالف مرضی کام کو موافق مرضی اور موافق مرضی کو مخالف مرضی سمجھ جائیں اور اس وجہ سے بظاہر خلاف مرضی کام ہو جائے تو ہو جائے، اس کو گناہ نہیں کہتے۔ گناہ کیلئے یہ ضرور ہے کہ عمداً مخالفت کی جائے۔ چنانچہ بھول چوک کو لغزش کہتے ہیں گناہ نہیں کہتے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ افعال صفات کے تابع ہیں تو اب دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ (۱) ایک اخلاق یعنی صفات اصلیہ (۲) دوسرے عقل وفہم۔ اخلاق کی ضرورت تو یہیں سے ظاہر ہے کہ افعال جن کا کرنا نہ کرنا عبادت اور اطاعت اور فرمان برداری میں مطلوب ہوتا ہے ان کا بھلا بُرا ہونا اخلاق کی بھلائی اور برائی پر موقوف ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اصل میں بھلے اور بُرے اخلاق اور صفات ہی ہوتے ہیں۔

اور عقل وفہم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اخلاق کے مرتبے میں موقع بے موقع دریافت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تا کہ افعال میں بوجہ بے موقع ہو جانے کے کوئی خرابی اُوپر سے نہ آ جائے۔ دیکھئے سخاوت اچھی چیز ہے اگر مستحقین کو کی جائے ورنہ شراب خواروں اور بھنگ نوشوں کو کردی جائے تو برائی کا سامان ہے۔

اس لئے ضرور ہے کہ انبیاء میں عقل کامل موجود ہے تو پھر خدا سے بڑھ کر اور کون سا موقع سزاوار محبت ہوگا۔ لیکن جب خدا کے ساتھ محبت ہوگی تو پھر عزم اطاعت وفرمان

برداری بھی ضرور ہوگا جس کا انجام یہی نکلے گا کہ نافرمانی کے ارادے کی گنجائش ہی نہیں اور ظاہر ہے اسی کو معصومیت کہتے ہیں۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر جو معصومیت انبیاء کے بارے میں انہوں نے کس قدر مربوط اور مضبوط بیان فرمائی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور معصومیت انبیاء پر اور کیا کہنے کی ضرورت ہے۔ درحقیقت انبیاء اور فرشتوں کی عصمت انتہا درجے پر ضروری ہے چنانچہ فرشتوں کے لئے ارشاد ہوا کہ:

"یَعْصُوْنَ اللّٰہَ ما امرھم وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ"

ترجمہ: "وہ اللہ کے حکم سے سرتابی نہیں کرتے اور جو ان کو حکم دیا جاتا ہے وہ کرتے ہیں۔"

الغرض مولانا محمد قاسم صاحب کا یہ مکتوب عصمت انبیاء پر ایک بہترین شاہکار ہے جس کو پڑھئے اور علمی چٹخارے لیجئے۔

اگر چہ بالکل سادہ لفظوں میں ہے۔ اب اس سلسلے میں تمہیدی تعارف اور خلاصۂ مضمون کے بعد ان کا اصل مکتوب پڑھئے جو آئندہ اوراق میں پیش خدمت ہے۔

مکتوب چہارم

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم بتحقیق حقیقۃ کلی طبعی
جو کہ انبیاء کی عصمت اور کلی طبعی کی حقیقت میں ہے

بنام مولوی فدا حسین صاحب

میرٹھ (یو۔پی) رمضان یا شوال ۱۲۸۳ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

بزعم احقر انبیاء علیهم الصلٰوة والسلام از صغائر و کبائر قبل النبوة و بعد النبوة بهر طور که باشد معصوم اند. و این رایٔ جدیده هر چند که بظاهر مخالف اقوال اکابرست امام هر کرا بهره از فهم داده اند اِن شاالله بعد تنقیح اصل مراد موافق اقوال اکابر خواهد یافت.

چوں هر دعویٰ را دلیل بکار است نه فقط لا نسلم و انکار. می باید که ایں دعوی را اَوّلاً موجه نمایم.

برادر من ! در کلام الله میفرمایند

"قُلۡ اِنۡ کُنۡتُمۡ تُحِبُّوۡنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوۡنِیۡ یُحۡبِبۡکُمُ اللّٰهُ" (سورۂ اٰل عمران، آیت ۳۱)

و همچنیں

"لَقَدۡ کَانَ لَکُمۡ فِیۡ رَسُوۡلِ اللّٰهِ اُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ" (سورۂ الاحزاب، آیت ۲۱)

فرموده اند. ایں دو آیه باتباع مطلق هدایة میفرمایند. و ایں طرف آیة:

"وَمَا خَلَقۡتُ الۡجِنَّ وَالۡاِنۡسَ اِلَّا لِیَعۡبُدُوۡنِ" (الذاریٰت، آیت ۵۶)

"وَمَآ اُمِرُوۡٓا اِلَّا لِیَعۡبُدُوا اللّٰهَ مُخۡلِصِیۡنَ لَهُ الدِّیۡنَ" (سورۂ البیّنه، آیت ۵)

باهم پیوسته، بایں جانب مشیر اندکه مقصود از انسان همانست که مامور بآنست . و آں جز عبادة هیچ نیست مگر میدانّی که چیز را لوازم ذات خود ناگزیر است........چه "اَلشَّیۡءُ اِذَا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِهٖ" و ایں طرف در تعریف ملائکه و شیطان(مقوله) میخوانی که:

"کَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا" (سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۲۷)

"لَّا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَآ اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ "(التحریم، آیت ۶)

پس شیطان را عصیان و ملائکہ را اذعان فرمان لازم آمد. و چوں ایں قدر پیشتر گوش خوردۂ انعزیز است کہ لازم ذات از ملزوم خود عام نمی باشد، لازم ذات اوست. بجائے دیگر نمی رود. و چگونہ تواں شد:

"اَلْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ اِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ" (مقولہ)

"خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحًا وَ اٰخَرَ سَیِّئاً" (قرآن)

ازھردو نوع پارۂ در خمیر نہادہ باشند. فی، بلکہ ھر کرا خیال خیر و خطرہ شر بدل میرود ازھر دو نوع چیزی چیزی در آغوش دادہ اند. و از ھر قسم قدری قدری دربر نہادہ اند ورنہ لازم آید کہ لازم ذات عام شد.

اندریں صورت مثال ترکیب ارواح انسانی ازیں دو قسم مادہ چناں باشد کہ دربارہ ترکیب انواع مرکبہ از اربع عناصر شنیدۂ . بلکہ چنانکہ از خواص اربعہ، پوست و رطوبت و برودت و حرارت کہ در اجسام مرکبہ یافتہ میشوند و لوازم ذات خاک و آب و باد و آتش اند بہ ترکیب اجسام مرکبہ ازیں اجسام چارگانہ پی بردہ اند ورنہ کیست کہ وقت آفرینش نگر یست، ھمچنیں ترکیب ارواح امثال ما وشما از دو عنصر ملکی وش یطانی پی تواں برد. گو ماورای ایں دو چیز ھای دیگر باشند. اندریں صورت لازم افتاد کہ ذات بابرکات حضرت خلاصۂ موجودات سرورِ کائنات علیہ و علیٰ آلہٖ افضل الصلوٰۃ و اکمل التسلیمات از شائبہ شیطانی مبرا باشد. ورنہ اتباع مطلق چگونہ صورت بندد. ھاں اگر از لوام ذات امید مفارقت بودی میتواں گفت کہ ھر چند کہ در ذات شریف حضرت

رب العالمین جزوی از نوع شیطانی است، اما عصیان که لازم آن بود ، دریں مادّہ مفارقت نمود.

بالجملہ "اَلشَّئُ اِذَا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ" (مقولہ)

اگر نعوذ باللہ "وہ شیطانی در خمیر حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم بودی، اتباع مطلق را نشایستی. آخر کم از کم کیفیتی ازاں عارض حال اوشاں شدی ورنگی از عصیاں پدیدآمدی. پس اگر ہر گونہ اتباع اوشاں فرمودہ شود بعصیاں نیز ارشاد کردہ شود. اندریں صورت تصحیح ایں حصر کہ

"وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ" (سورۃ البینہ، آیات ۴، ۵)

چہ گونہ تواں شد.

وچوں منشاء گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادّہ شیطانی است لازم آمد کہ حضرت سرور معصوماں از اندیشہ گناہ معصوم باشند باز باید شنید کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ارشاد میفرمایند.

"فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ"

وایں ارشاد نیز باقتداء مطلق شدہ است.

تخصیص نوعی از افعال و تقید قسمی از اخلاق و افعال نیست و ہم مقرر است کہ چوں صلہ را بے قرینہ حذف میکنند چنانکہ در " اللہ اکبر" صلہ اکبر را حذف فرمودہ اند. ایں حذف مشیر بہ تعمیم میباشد. لہٰذا اکبریۃ اللہ تعالیٰ مخصوص باحد نیست. پس لازم آمد کہ حضرات دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نیز ازیں عیب مبرا باشند

علاوہ بریں در آیۃ

"عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ اَحَداً اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ"

فاعل ارتضٰی ضمیر است راجع بسوی خدا تعالٰی و ضمیر مفعول که راجع بسوی مَن ست محذوف باز ارتضٰی را مطلق داشته اند. یعنی این نفرموده اند که: ارتضٰی فی الاعمال والاخلاق اوفی هذا الامر"

و بعد این همه مِنْ رَسُوْل گفته اند. و پیداست که مِن در مِن رَّسول بیانیه است نه غیر آن لهٰذا ضرور افتاد که همه عناصر روحانی رسل محبوب و مرضی خدا وندی باشند.

وجهش این است که چنانکه زر و نقره را بر معیار سوده میگیرند تا غش از خالص معلوم شود، همچنین امتحان عناصرروحانی اعنی اخلاق و ملکات و قوی باعمال میکنند. تانیک از بد متمیز شود.

چنانچه خود میفرمایند:

"لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا" (سورة الملک، آیات،۲)

و ظاهر است که فعل داد و دهش از آثار ملکه سخا ست و معرکه آرائی از آثار شجاعت دروغا همچنین جمله افعال از آثار ملکات و قوی.

و اخلاق کامنه می باشندو این افعال و آثار را باآن اخلاق و ملکات همان نسبت است که خطوط معیار را باز رونقره. پس چنانکه در زرو نقره قدر و قیمت همان زر و نقره راباشد نه آن خطوط را و مقصود اصلی و محبوب زر و نقره بود نه آن خطوط . بلکه آن خطوط فقط مظهر حسن و قبح زر نقره باشند نه اصل مقصود، محبوب ومبیع و مرغوب. همیں ساں قصه دین است. اصل محبوب و مقصود و مطلوب اخلاق مرضیه اند نه اعمال و دربازار آخرت دراصل قدر و قیمت همان اخلاق را باشد نه این اعمال را. این اعمال مظهرِ آن اخلاق و ملکات اند نه بذات خود محبوب و

مرضی. اندریں صورت ضرور است که همه اخلاق و ملکات و قواء رسولاں محبوب و مرضی خداٰ تعالیٰ باشند. این نتواں شد که بعضی ازاں ها منجمله مرضیات باشند و بعض ازاں خلاف مرضی. ورنه اطلاق ارتضی باطل گردد. مگر دانی که اندریں صورت معصومیة انبیاء از صغائر و کبائر ضروری است. و ازانجا که بعد ارتضیٰ بایراد مِنْ رَّسُوْلٍ که دراں مَن بیانیه آورده اند بیان این معنی فرموده اند که هر که مصداق من ارتضیٰ باشد رسول شدنش ضروری ست.

همه فهمیده باشند که سواء انبیاء کسی را به معصومیة اعنی صدور عصیاں صغیره باشد یا کبیره صفت نتواں کرد.

مگر غرضم از صدور این است که مصدر معصیة اعنی قوتیکه مقتضایش عصیاں باشد در خمیر بود نه اینکه مثل آبگرم که معروض حرارت خارجه از ذات خود میتواں شد، معروض عصیاں از خارج هم نمیتواں شد. آری باوجود امکان عروض عصیاں انبیاء را از عروض آں نگاه میدارند. چنانچه فرموده اند:

"كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَ الْفَحْشَآءَ ط اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ" (سورۂ یوسف، آیت ۲۴)

مگر آنکه بعض اقسام معصیة از سوء فحشاء هم خارج باشد بالجمله این آیت بر امکان عروض هم دلالت دارد. ورنه صرف بچه کار آمدی. و بر محفوظ ماندن انبیاء هم شاهد است ورنه صرف بیکار رفتی.

بهرحال معصومیت به معنی مذکور مخصوص انبیاء است اولیا را هم شریک اوشاں دریں صفت نتواں گفت.

چنانچه جمله: "اِنْ اَوْلِيَآءُهٗٓ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ"

که به تعریف اولیا فرموده اند بر این معنی اشاره دارد.

ترجمہ

احقر کے خیال میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے اور بڑے گناہوں سے، نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد دونوں صورتوں میں معصوم ہیں۔ اور یہ جدید رائے ہر چند کہ بظاہر اکابر علماء کے اقوال کے مخالف ہے۔ لیکن جس شخص کو سمجھ کا اللہ تعالیٰ نے حصہ دیا ہے وہ اِن شاء اللہ اصل مدعا کی وضاحت کے بعد میری رائے کو اکابر کے اقوال کے موافق پائے گا۔ چونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے صرف لانسلم اور انکار کر دینا کافی نہیں اس لئے مناسب ہے کہ میں پہلے اس دعوے کی دلیل پیش کر دوں۔

میرے بھائی اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں فرماتے ہیں:

''کہہ دیجئے ﴿پوری آیت یہ ہے: ''قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ یَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ط وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ'' (سورۂ اٰلِ عمران، آیت ۳۱)﴾ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔''

اور اسی طرح:

''تمہارے ﴿پوری آیت یہ ہے: ''لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ یَرْجُوا اللّٰهَ وَالْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِیْرًا'' سورۂ الاحزاب، آیت ۲۱﴾ لئے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات میں اچھا نمونہ ہے۔''

فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں بغیر کسی شرط کے پیروی کی ہدایت کرتی ہیں۔ اور اس طرف آیت: ''اور نہیں ﴿پارہ نمبر ۲۷، سورۂ ذاریات، رکوع نمبر ۳﴾ پیدا کیا میں نے جنات اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے مگر یہ کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو۔ (قرآن کریم)

یہ دونوں آیتیں ملا کر اس طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ انسان کی پیدائش کا مقصد وہی ہے کہ جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے اور وہ عبادت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ ہر چیز کے لئے ذاتی لوازمات ﴿ذاتی لوازمات جو کسی ملزوم کے لئے لازم اور ضروری

ہوں، جیسے سورج ملزوم کے لئے دن کا ہونا اور روشنی کا لازم ہونا ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح انسان کو عبادت کے لئے پیدا کیا گیا تو عبادت انسان کے ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ یا مثلاً فرشتوں کے ذاتی لوازمات میں سے ان کی فرمانبرداری کا ہونا یا شیطان کے لئے ذاتی لوازم میں نافرمانی اور معصیت کا ہونا۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے لئے عصمت کا ہونا ان کی ذوات کے لوازمات میں سے ہے۔ مترجم﴾ کا ہونا ضروری ہے۔

کیونکہ ''جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ پائی جاتی ہے''۔

اور اس طرف فرشتوں اور شیطان کی تعریف کے متعلق آپ پڑھتے ہی ہیں کہ:

''شیطان ﴿پوری آیت یہ ہے: ''اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ ط وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا'' (سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۲۷)﴾ اپنے رب کا نافرمان ہے''۔

''اور فرشتے ﴿پوری آیت یہ ہے: ''يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ''(سورۃ التحریم، آیت ۶، رکوع نمبر ۱)﴾ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو کچھ وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے وہی کرتے ہیں۔'' (قرآن)

پس شیطان کو نافرمانی اور فرشتوں کے لئے فرمانبرداری لازم اور ضروری ہوگئی۔

اور چونکہ اتنی بات آں عزیز کے کان میں پہلے سے پڑی ہوئی ہے کہ لازم ﴿ملزوم کے لئے جو لازم بھی ہوتا ہے وہ ملزوم کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ یہی مطلب ہے اس بات کا لازم ملزوم کا عام نہیں ہوتا کہ ہر ایک چیز کے لئے لازم بن جائے بلکہ ملزوم کا لازم خاص ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کا لازم عبادت فرشتے کا لازم فرمانبرداری اور شیطان کا لازم نافرمانی و معصیت ملزوم کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ مترجم﴾ ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی ذات کے لئے لازم ہوتا ہے، وہ تو کسی دوسری جگہ جا ہی نہیں سکتا اور ایسا کس طرح ہوسکتا ہے۔ ''ایک چیز سے ایک ہی چیز پیدا ہوتی ہے'' کے مطابق لازم آیا کہ (اس آیت کے) معنی ہیں:

''انہوں نے ﴿پوری آیت یہ ہے: ''وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا

صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَیِّئًا ط عَسَی اللّٰهُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْهِمْ ط اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (سورۃ التوبۃ، آیت ۱۰۲) ﴾ نیک عمل میں برائی کی ملاوٹ کرلی۔''

دونوں ﴿ جب ملزوم کا لازم خاص ٹھہرا تو فرشتے سے تعصب اور شیطان سے طاعت نہیں ہوسکتی۔ لیکن چونکہ انسان سے معصیت اور اطاعت دونوں ظہور میں آتی ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا کہ انسان میں دونوں مادّے ایسے ہی جمع ہیں جیسا کہ اس میں عناصر اربعہ، آگ، پانی، خاک اور باد۔ مترجم ﴾ قسم سے کچھ کچھ حصہ انسان کی فطرت میں رکھ دیا ہے۔ نہیں، بلکہ جس کسی کے اچھا خیال اور شر کا خطرہ دل میں گذرتا ہے تو دونوں خیر اور شر کی قسم کا کچھ کچھ حصہ اس کے اندر رکھ دیا ہے اور نیکی و بدی کی ہر قسم سے کچھ کچھ مقدار اس کی ذات میں رکھ دی ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ لازم ذات عام ہو۔

اس صورت میں انسانی روحوں کی ترکیب کی مثال ان دو قسموں یعنی خیر و شر کے مادّوں سے اسی طرح ہوگی جیسی کہ چار عنصروں سے مرکب ہونے والی اشیاء کی ترکیب کے بارے میں تم نے سنا ہے بلکہ جس طرح کہ چار خاصیتیں خشکی، تری، ٹھنڈک اور گرمی اجسام مرکبہ میں پائی جاتی ہیں اور وہ خاک، پانی، ہوا اور آگ کے ذاتی لوازم ہیں۔ انہی چار خاصیتوں کے ذریعہ سے اجسام کے چاروں عنصروں سے مرکب ہونے کا پتہ ملا ہے۔ ورنہ کون ہے جس نے پیدائش کے وقت دیکھا ہو۔

اسی طرح ہم تم جیسے لوگوں کی روح کے شیطانی اور ملکوتی عنصر سے مرکب ہونے کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان دو چیزوں کے علاوہ اور چیزیں بھی ہوا کریں، اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات و اکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے (بالکل) پاک اور خالص ہو ورنہ بلاشرط آپ کی پیروی کس طرح ہوسکتی ہے۔

ہاں اگر ذات کے لوازم سے جدا ہونے کی اُمید ہوسکتی تو یہ کہہ سکتے تھے کہ ہر چند کہ حضرت حبیب رب العالمین کی ذات شریف میں بالفرض نوع شیطانی کا ایک جز

ہے لیکن گناہ جو اس جز کے لئے لازم تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مادے میں اس گناہ نے اس جز شیطانی سے علیحدگی اختیار کرلی۔

بالجملہ

''کوئی چیز جب وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ کی ضروری چیزیں بھی ساتھ آتی ہیں۔'' اگر نعوذ باللہ حضرت سردار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر میں کوئی برائی کا مادہ ہوتا تو بلا شرط اتباع کے آپ لائق نہ ہوتے، آخر کم از کم اس سے کوئی کیفیت ان کے عارض حال ہوتی اور کوئی رنگ معصیت کا ظاہر ہوتا۔ پس اگر ان کے ہر طرح کے اتباع کا حکم فرمایا جائے تو معصیت کا بھی حکم دینا پڑے گا۔ اس صورت میں اس حصر کا ہونا کہ ''نہیں ﴿اوپر سے یہ آیت اسی طرح چلی آرہی ہے:'' وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اِلَّا مِنْ م بَعْدِ مَا جَآءَ تْهُمُ الْبَيِّنَةُ (۴) وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ'' (سورہ البینہ، آیات، ۴، ۵) ﴾ حکم دیئے گئے وہ مگر یہ کہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو''۔ (قرآن کریم) کس طرح درست ہوسکتا ہے۔

اور چونکہ گناہ کا منشاء خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ وہی شیطانی مادّہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔ پھر سننا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہیں کہ:

''پس ان نبیوں کی ہدایت کی پیروی کیجئے''

اور یہ حکم بھی بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا ہوا ہے۔ افعال میں سے کسی خاص فعل اور اخلاق میں سے کسی خاص خلق کی قید نہیں ہے۔ اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جب صلہ کو بغیر قرینہ کے خلاف کرتے ہیں جیسا کہ ''اللہ اکبر'' میں اکبر کے صلے کو حذف فرمادیا ہے تو یہ حذف تعمیم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی (اکبریت) کسی ایک شخص ہی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے ہے۔ پس لازم آیا کہ دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بھی اس عیب سے مبرا ہوں۔

اس کے علاوہ (اس) آیت میں: ''خدا غیب ﴿پوری آیت یہ ہے: ''اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰہ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِہ'' (پارہ۷، سورۃ الانعام، رکوع نمبر ۱۰، مترجم﴾ کا جاننے والا ہے کہ کسی کو اپنے پر مطلع نہیں کرتا سوائے کسی رسول ﴿اس آیت کے منشاء سے حضرت قاسم العلوم نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی رسول کو اس پر غیب ظاہر کرنے کے لئے مطلقاً چن لینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر رسول اپنے انتخاب کے باعث صغائر اور کبائر گناہ سے پاک ہوتا ہے جب ہی تو اس کو منتخب کیا گیا ہے اور کسی خاص وصف میں چن لینے کا ذکر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا ہر ایک رسول اپنے افعال میں پاک ہوتا ہے۔ مترجم﴾ کے جس کو اس نے چن لیا''۔

فعل ''اِرتضٰی'' کی (آیت بالا میں) فاعل ضمیر ہے جو خدائے تعالیٰ کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول کی ضمیر جو کہ ''مَنْ'' کی طرف (آیت بالا میں) راجع ہے یعنی ارتضاہ میں (ہ) وہ محذوف کردی گئی۔ پھر فعل ''ارتضٰی'' کو کسی شرط کے بغیر مطلق رکھا ہے۔ یعنی یہ نہیں فرمایا ہے کہ اعمال یا اچھے عادات کے باعث یا اس امر میں اور اس اَمر میں چُن لیا۔ اور ان سب کے بعد ''من رسول'' فرمایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ''مِن'' مذکورہ بالا آیت کے جز ''من رسول'' میں چنے جانے والے شخص کے لئے بیان ﴿من ارتضٰی میں شبہ ہوتا ہے کہ اللہ نے کس کو چنا یا اللہ کس کو چن لیتا ہے من کے ذریعہ اس شبہ کو دور کردیا گیا یعنی وہ چنا ہوا کوئی رسول ہوتا ہے۔ لہٰذا اس مَنْ کو جس کے ذریعہ پہلے الفاظ میں ابہام کو کھول کر بیان کیا جائے ''من'' بیانیہ کہا جاتا ہے اور جس کا ''من'' بیان بنتا ہے اس کو مبین کہا جاتا ہے، اس آیت میں ''من ارتضٰی'' مبین اور ''من رسول'' بیان ہے۔ عربی میں ''مِن'' کے معنی بعض کے بھی آتے ہیں جس کو من تبعیضیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے منهم من كلم الله۔ مترجم﴾ کے لئے ہے نہ اس کے سوا کسی اور چیز یعنی تبعیض کے لئے۔ لہٰذا ضرور ہوا کہ رسولوں کے تمام رُوحانی عناصر خدا تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ سونے اور چاندی کو کسوٹی پر رگڑ کر دیکھتے ہیں تاکہ کھرا اور کھوٹا معلوم ہو جائے، اسی طرح روحانی عناصر یعنی عادات، خصائل اور رُوحانی قوتوں کا اعمال کے ذریعے

امتحان کرتے ہیں، تا کہ اچھے کی برے سے تمیز ہو جائے، چنانچہ خود فرماتے ہیں:

''تا کہ ﴿سورۂ ملک پارہ نمبر ۲۹، رکوع نمبر ۱، میں پوری آیت اس طرح ہے: ''تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُ O نِ الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا.'' (سورۂ الملک، آیات، ۱، ۲) برکت والی اللہ کی ذات کہ اس کے قبضے میں ملک ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تا کہ آزمائے تم میں سے عمل کے اعتبار سے کون زیادہ اچھا ہے۔ مترجم﴾ تم کو آزمائے کہ تم میں کون عمل کے اعتبار سے اچھا ہے۔'' (قرآن)

اور ظاہر ہے کہ عطاء و بخشش سخاوت کے ملکہ کی علامات میں سے ہے اور جنگ جوئی، جنگ میں بہادری کی علامات میں سے ہے۔ اسی طرح تمام افعال، پوشیدہ اخلاق اور قوتوں کی علامات میں سے ہوتے ہیں اور ان افعال اور آثار کو ان اخلاق اور ملکات کیساتھ وہی نسبت ہے جو کہ کسوٹی کی لکیروں کو سونے اور چاندی کے ساتھ۔ پس جیسا کہ سونے اور چاندی میں، اسی سونے اور چاندی کی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ کہ ان لکیروں کی اور اصلی اور پسندیدہ مقصد سونا اور چاندی ہی ہوتے ہیں نہ کہ وہ لکیریں۔ بلکہ وہ لکیریں سونے اور چاندی کی اچھائی اور برائی کو صرف ظاہر کرنے والی ہوتی ہیں۔ نہ کہ اصل مقصد اور محبوب اور مطلوب و مرغوب ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے دین کا قصہ ہے۔ اصل محبوب اور مقصود اور مطلوب اچھے اخلاق ﴿اس لئے کہ اعمال اچھے اخلاق سے صادر ہو سکتے ہیں۔ اگر اخلاق اچھے نہ ہوں گے جو اعمال کا منبع اور سرچشمہ ہیں تو ان سے اچھے اعمال سرزد نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مقصود اعلیٰ اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ مترجم﴾ ہیں۔

نہ کہ اعمال اور آخرت کے بازار میں دراصل انہی اخلاق کی قدر و قیمت ہوگی نہ کہ ان اعمال کی۔ یہ اعمال تو ان اخلاق اور عادات کو ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ بذات خود محبوب اور پسندیدہ ہیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ پیغمبروں کے تمام اخلاق عادات اور قوتیں خدا تعالیٰ کو پیاری اور پسندیدہ ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تو ان

میں سے پسندیدہ ہوں اور ان میں سے بعض مرضی کے خلاف ہوں۔ ورنہ ارتضی کا مطلق ہونا بیکار ہو جاتا ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ اس صورت میں چھوٹے اور بڑے گناہوں سے انبیاء کا پاک ہونا ضروری ہے۔ اور ارتضٰی کے بعد ''من رسول'' کو لا کر کہ اس میں ''من'' بیانیہ لائے ہیں۔ اس مطلب کو بیان فرمایا ہے کہ جو شخص بھی خدا کا پسندیدہ ہوگا اس کا رسول ہونا ضروری ہے۔

سب نے سمجھ لیا ہوگا کہ انبیاء کے سوا کسی کو بھی گناہ سے پاک ہونے کے ساتھ خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا متصف نہیں کر سکتے کہ اس سے گناہ کا صادر ہونا ممکن نہ ہو۔

مگر میری غرض گناہ کے صادر ہونے سے یہ ہے کہ گناہ کا منبع یعنی وہ قوت کہ اس کا تقاضہ گناہ ہوتا ہے خمیر میں ہو نہ یہ کہ گرم پانی کی مانند کہ باہر کی گرمی اس کی اپنی ذات کو لگ سکتی ہے بیرونی گناہ سے وہ ملوث نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ کے انبیاء کو لگ جانے کے ممکن ہونے کے باوجود انبیاء کو گناہ کے چھو جانے سے محفوظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا ہے:

''اسی ﴿یہ آیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں اس مقام سے ہے جبکہ عزیز کی بیوی زلیخا نے یوسف علیہ السلام سے اپنی خواہش پوری کرنے کا اِرادہ کیا۔ پوری آیت یہ ہے: ''وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰبُرْهَانَ رَبِّهٖ ط كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَ الْفَحْشَآءَ ط اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ''(سورۂ یوسف، آیت ۲۴)۔ ترجمہ: ''اور عزیز کی عورت نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ اِرادہ کیا اور یوسف علیہ السلام بھی اِرادہ کر لیتے اگر اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے اسی طرح تا کہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں۔ بے شک وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔'' (تفصیل) جس عورت نے یوسف علیہ السلام کو اپنے لئے پھسلانا چاہا وہ عزیز مصر کی بیوی تھی۔ عزیز مصر کے جلوداروں کے سردار کا لقب ہوتا تھا۔ عزیز مصر کا نام فوطی فار تھا۔ اس کی بیوی کا نام راعیل یا زلیخا تھا۔ اس وقت بادشاہ مصر ریان بن ولید تھا۔ یورپین مؤرخین نے اس کا نام ای پونس (E.Ponas) لکھا ہے۔ عربی والوں نے عزیز مصر کے

نام فوطی فار کو اطفیر یا قطفیر سے بدل کر معرب کرلیا۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی زلیخا سے شادی کے بارے میں قرآن وحدیث اور بائبل سب خاموش ہیں۔ البتہ اون کا رہنے والا ایک مذہبی پیشوا جس کا نام فوطی فرع تھا جو نام فوطی فار سے ملتا جلتا ہے اس کی بیٹی آس ناتھ نامی سے حضرت یوسف علیہ السلام کی شادی ہوئی۔ اس کے پیٹ سے یوسف علیہ السلام کے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک کا نام منسّی یا منسّا یا اور دوسرے کا نام فرائیم تھا۔ توریت میں ہے کہ منسی نام اس لئے رکھا کہ خدا نے میری مصیبت فراموش کردی اور فرائیم نام اس لئے رکھا کہ خدا نے مجھے ثمر دار بنایا۔ الحاصل عزیز مصر کو معزول کر کے ریان نے حضرت یوسف علیہ السلام کو وزیر خزانہ بنایا۔ مترجم ﴾طرح تا کہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں ۔ بے شک وہ ہمارے با اخلاص بندوں میں سے تھا۔ (قرآن کریم)

مگر یہ کہ گناہ کی بعض قسمیں برائی اور بے حیائی سے باہر ہوتی ہیں۔ تاہم یہ آیت انبیاء کو گناہ چھو جانے پر دلالت کرتی ہے ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے کا کیا مطلب ہوسکتا ہے اور یہی آیت انبیاء کے محفوظ رہنے کی دلیل ہے۔ ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے اور ہٹا دینے کا مقصد فوت ہو کر رہ جاتا ہے۔ بہر حال مذکورہ معنی میں گناہوں سے پاکی صرف انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اولیاء کو ان انبیاء کے ساتھ اس صفت معصومیت میں شریک نہیں کہہ سکتے۔ جیسا کہ آیت: (ذیل)

"نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر پرہیز گار لوگ"

کہ اولیاء کی تعریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکہ "متقون" صیغہ اسم فاعل است و ضمیرش راجع سوئے اولیاء و مفعولش ہرچہ باشد . محذوف . لیکن حاصل اتقا ہمیں اجتناب از معاصی و غیر مرضیات بود.

زیں بعد بشنو کہ حاصل متقی ایں ست کہ موصوف بوصف اتقا

مبنی للفاعل باشد. وپیداست که تحقق اتقا مبنی للفاعل برتعدی الی مفعول ضرور نیست.و این بدان‌ماند که در ایام برشکال مثلاً وقت رفتار خود را از افتادن بازمیدارند و بااین همه گاهی پای رونده می لغزدو از پای افتد. و برین بناء بدیگران میگویند که من هر چند خود را از افتادن نگاهداشتم مگر نتوانستم.

غرض ازین تعریف که در کلام الله مذکور شد عدم امکان صدور معاصی نمی برآید. آری بشهادت همچو آیت:" يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ." (سورہ ابراہیم،۲۷)

محفوظ ماندن اوشان از معاصی می برآید. زیراکه اطلاق اٰمَنُوْا اشاره به کمال ایمان می کند. فرموده اند.

"المطلق یراد به الفرد الکامل"

و پیداست که کمال ایمان با ولایت د مساز است بازبای ،استعانت در بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" برین امر دلالت دارد... که آنچه بران ثابت میدارند آن چیز دیگر ست.

لیکن پیداست که آنچه در تحققش قول ثابت یعنی

" لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ "

را دخل است ، همیں طاعت و تقویٰ است . نظر برین اگر گویند که مؤمنان کامل را به برکت.

" لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ "

برطاعت و تقویٰ ثابت میدارند، بجا ست. و ظاهر ست که این وقت محفوظیت از معاصی ضرور است.

باقی وجه تخصیص معصومیة بهر انبیاء و محفوظیت بهر اولیا

بآنکه هر دو متحد المفهوم می نمایند در خور ایں عجاله نیست ورنه اِن شاء الله دریں باره هم چیزی رقم میزدم.

اِجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ''متقون'' اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر اولیاء کی طرف راجع ہے۔ اور اس کا مفعول جو بھی ہو محذوف ہے لیکن تقویٰ کا حاصل یہی گناہوں اور اللہ کی ناپسندیدہ باتوں سے بچنا ہے۔

اس کے بعد سنئے کہ متقی کا خلاصہ یہ ہے کہ تقویٰ سے متصف شخص ہو۔ اور ظاہر ہے کہ تقویٰ کا پایا جانا فاعلی صورت میں مفعول کی طرف متعدی ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

اور یہ اسی کے مانند ہے کہ برسات کے موسم میں مثلاً چلتے پھرتے وقت لوگ اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود کبھی گذرنے والے کا پاؤں پھسل جاتا ہے اور وہ گر پڑتا ہے اسی بناء پر دوسروں سے گرنے والا کہتا ہے کہ میں نے اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی بہت کوشش کی

﴿کوشش کے باوجود متقیوں سے گناہ کے ٹپک پڑنے کی جو تشبیہ حضرت قاسم العلوم نے دی ہے وہ علمی دُنیا میں اہل تقویٰ کی وکالت کا بہترین اور ان کی پوزیشن کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہے۔ اس مثال نے متقین کی حالت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے پیش کر کے علمی حجاب اُٹھا دیا ہے۔ مترجم﴾ مگر محفوظ نہ رکھ سکا۔ غرض اس تعریف سے کہ جو کلام اللہ میں ذکر کی گئی ہے (اولیاء سے) گناہوں کے صادر ہونے کا ممکن نہ ہونا نہیں نکلتا ہے۔ ہاں اس آیت کی شہادت کی بناء پر

''ثابت ﴿پارہ نمبر ۱۳، سورۂ ابراہیم، رکوع نمبر ۴) قول ثابت سے مراد کلمہ ''لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ'' ہے۔ اس کلمے کے پڑھنے والے اور اعتقاد رکھنے والے کو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں کفر کی لغزش سے بچا کر ایمان پر قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَنْ لَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا۔ دونوں آیتوں کا ثمرہ ایک ہی ہے۔ مترجم﴾ رکھتا ہے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے قول ثابت (یعنی لا اِلٰہ الا اللہ)

کے ذریعہ، دنیا اور آخرت کی زندگی میں۔"

ان اولیاء کا گناہوں سے محفوظ رہنا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اٰمنوا کا مطلق ہونا کامل ایمان ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے کہ:

"مطلق ﴿یہ اہل علم کا ایک مسلمہ اُصول ہے کہ جب کسی جنس یا شخص یا چیز کو تحریر یا تقریر میں مطلق طور پر بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر نجم بولا جائے تو اس کا فرد کامل یعنی آفتاب مراد لیں گے۔ اسی طرح اگر جنگل کے کسی بہادر جانور کا ذکر مطلق طور پر کیا جائے تو اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم﴾ بول کر اس سے اس صفت کا کامل فرد مراد ہوتا ہے۔"

اور ظاہر ہے کہ ایمان کا کمال ولایت کے ساتھ ساتھ پایا جاتا ہے۔ پھر "بالقول الثابت" میں با جو کہ مدد ﴿عربی اور فارسی میں کئی حروف کئی کئی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف (ب) بھی عربی میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ان معانی میں سے ایک معنی حرف (ب) کے ذریعہ مدد حاصل کرنے کے لئے آتے ہیں۔ جیسے بسم اللہ میں (ب) مدد کے لئے بھی ہوسکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی مدد سے میں شروع کرتا ہوں۔ اسی طرح بالقول الثابت میں بآمدد حاصل کرنے کیلئے ہے یعنی قول ثابت کی مدد سے۔ مترجم﴾ طلب کرنے کے لئے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ (اللہ تعالیٰ اولیاء کو) جس چیز پر ثابت قدم رکھتے ہیں وہ اور ہی چیز ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہ چیز جس کے پائے جانے میں قول ثابت یعنی:

"لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ"

کو دخل ہے، یہی بندگی اور پرہیزگاری ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے کہ اگر کہیں کامل مؤمن لوگوں کو "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کی برکت سے بندگی اور پرہیزگاری پر ثابت رکھتے ہیں تو درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس وقت گناہوں سے حفاظت ضروری ہے۔

باقی انبیاء کے لئے معصوم ہونے کی خصوصیت اور اولیاء کے لئے حفاظت ﴿عصمت، انبیاء کے لئے اور حفاظت اولیاء کے لئے ہونے کو علماء نے اس طرح واضح کیا ہے کہ برائی کو انبیاء سے دُور رکھنے کا نام عصمت ہے اور متقیوں کو برائی سے دُور رکھنے کا نام حفاظت ہے۔

گویا عصمت میں برائیوں کو معصوم سے دُور رکھا جاتا ہے اور حفاظت میں محفوظ کو برائیوں سے دُور رکھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں تعبیر کیا جائے کہ انبیاء اِرادہ کرتے ہی نہیں اور اولیاء ارادہ کرلیں تو حفاظت کی جاتی ہے لیکن اگر لغزش ہونے لگے تو بچتے بچتے پاؤں پھسل سکتا ہے۔ لیکن انبیاء کا پاؤں پھسل نہیں سکتا ان کو تھام لیا جاتا ہے۔ یہ میری ذاتی رائے ہے جو میں نے بعض اولیاء کے پائے ثبات میں لغزش سے واقفیت کی بناء پر ظاہر کی ہے۔ مترجم) کی تخصیص، باوجودیکہ دونوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس خط میں (اس مضمون کے لکھنے کی گنجائش نہیں۔ ورنہ اِن شاء اللہ اس بارے میں بھی کچھ لکھتا۔

شبہ

باقی ماند اینکه ایں جرائم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر ماده مذکور نبود صدور جرائم محال بود.

شبہ

باقی رہی یہ بات کہ یہ دلیل سے مانے ہوئے جرائم کہاں سے پیدا ہو گئے جبکہ مادہ مذکورہ گناہ کا نہ تھا تو جرائم کا صادر ہونا محال تھا۔

جواب

جوابش اینست که افعال را روبدو سواست. (۱) یکے نیت و مبادی آں که آنرا مصدر افعال تواں گفت. (۲) دوم پیکر و هویات آں مظهر آں تواں خواند لیکن پیداست مصدر و مظهر را بیک وتیره نداشته اند یک فعل بیک مظهر میباشد. و انواع نیات بلکه مدارج یک نوع هم ازاں متفاوت. اندریں صورت میتواں شد که پیکری و مظهری دریوزه گر مصادر شتی باشد.

هاں ازیں قدر انکار نتواں کرد که بعض مظاهر ارتباط طبعی یا

بعض مصادر دارند. و ازیں جهت در صورت صدور آں ازمصدر دیگر بیننده را بغلط اندازد و خود با مصدر دیگر سازد. مثلاً

پیکرِ صلٰوۃ اعنی ایں صورت خاصه از رکوع و سجود علاقه طبعی با مصدر خاص که اخلاص است میدارد. و بایں همه با مصادر دیگر اعنی نیات فاسده نیز گاهے خود را می سپارد. و از زیر پردۂ نیات دیگر مثل ریا و سُمعه سرمی برآرد. لیکن بوجه هماں علاقه طبعی که مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص که عین تعبد ست محمول میشود. همیں است که در حق منافقاں سرمایۂ اطمینان و امن شدورنه در کفر اوشاں چه کمی بود که آب تیغ جند الله نچشیدند.

همیں طور بعض پیکر و هیاکل بعض افعال را مثل سَبّ و شتم و نقصان مال و جان و دست و گریبان شدن یکے به دیگری و دروغ و امثال آں را علاقه خاص باعصیان است. گو گه و بیگاه مصدر آنها چیزی دیگر شده باشد. مقاتله جهاد و کشت و خون فساد و عناد هر چند هم رنگ یک دیگراند لیکن بوجه آنکه ایں قصد را باعناد و فساد اتحادی ست طبعی گو دستاویز بغض فی الله و مظهر اطاعت نیز میتواں شد. همیں است که بسیاری از انسان صورتاں جهاد را ظلم و ستم انگاشته دل از حقیقت دین اسلام برداشته اند.چوں ایں مقدمه ممهد شد.سخن دیگر که هم ازاں سرمی زند باید شنید. بحکم

" اِنَّما الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ " (حدیث)

"اِنَّ اللّٰهَ لا یَنْظُرُ اِلٰی صُوَرِکُمْ وَ اَعْمَالِکُمْ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَنْظُرُ اِلٰی قُلُوْبِکُمْ وَنِیَّاتِکُمْ اَوْ کَمَاقَالَ " (حدیث)

مدار اعتبار کاروبار بنی آدم بر مصادر اعنی نیات و مبادی آں

خواهدبود. حُسن یا قبحی که در ذات افعال ودیعت نهاده اند ازان حساب نخواهند فرمود. اندریں صورت نوعی از حسن و قبح از طرف مصادر سوی مظاهر خواهد آمد ولا جرم آں حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات و در حق مظاهر عارض خواهد بود.

پس اگر مصادر آں قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع الدرجات است مثل حجود و عناد و تکبر و هوا و هوس آں را گناه باید پنداشت و هرچه مصادر آں حسن بالذات و محمود خالق کائنات است اگر از قسمتی است که آں را علاقۂ طبعی با مصادر قبیحه و ذمیمه است بدو حال متصور است

(۱) یکی آنکه غلط فهمی باعث تحرک اخلاق حمیده گشته که ایں پیکر بداں و وابسته است آنرا خطای اجتهادی باید گفت.

(۲) دوم آنکه غلط فهمی را در ایں سلسله مداخلتی نباشد ایں قسم را زلات باید خواند.

مثال اَوّل مناقشه حضرت موسیٰ علیه السلام با حضرت هارون علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام است.

و مثال ثانی معامله برادران یوسف علیه السلام بادشاں و قصه گریختن حضرت یونس علیه السلام می نماید چه مصدر ایں حرکات و باعث صدور آں از اخوان یوسف علیه السلام محبت دنیا نبود.

جمله "لَيُوْسُفُ وَ اَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا"

خود بریں قدر گواه است. که باعث ایں حرکات عنایات حضرت یعقوب علیه السلام بود. و ظاهر است که حضرت یعقوب علیه السلام از ملوک روزگار یا امراء وقت و سردار نبودند که

عنایات اوشاں بحال یوسف علیه السلام موجب حصول مناصب دنیوی میشد و ازیں باعث عرق حسد برادراں بجوش می آید. فی ، بلکه توجه حضرت یعقوب علیه السلام مورث برکات دینی بود. و موجب حصول مقاصد یقینی . زیں باعث برادراں اوشاں راحسد از دل سرزد. و میدانی که حسد از لوازم محبت و آثار آنست هر قسم محبت که باشد پس اگر محبت دنیوی ست حسد نیز لازم و در حکم و اعتبار تابع آں خواهد بود. و اگر محبت خدا وندی ست هم چناں حسد آں بهماں حساب شمرده خواهد شد.

بالجمله ایں رشک اوشاں از آثارِ محبت خدا وندی می نماید. آری پیکر نازیبا در برگرفته. ظاهر بیناں ایں را جریمه خوانند و مرتکباں را گناهگار انگارند. و بنده گمنام ایں را از قسم زلات می شمارد. و همیں است که مغفورشدند. ورنه فساد ذات البین را حالقه فرموده اند و ازیں جا معنی

"لَا حَسَدَ اِلَّا فِیْ اِثْنَیْنِ"

پیدا شده باشد. وهم هویدا شده باشد که در ایں حدیث حسدبه معنی خود ست. حاجت آں نیست که به معنی غبطه گیرند.

مگر غرضم نه آنست که کاربند ایں قسم حسد هم باید شد. وبزدوکوب و ایذاء رسانی باید پرداخت . فی، بلکه مرادم آنست که ایں قسم حسد که از آثار محبت خدا وندی است و در عروضش برطبع کسے را اختیار نیست . بذات خود مذموم نیست.

ازیں جا دریافت کرده باشی که جرم چیزی دیگر است و زله و خطاء اجتهاد چیزے دیگر. بلحاظ پیکر یکی را از قسم دیگر

شمردن نشاید. وهمدریافته باشی که کذب وغیره کی منشاء آن همیں حسد متفرع بر محبت خدا وندی شده باشد در حکم و اعتبار و شمارهماں حسد خواهد بود. اندریں صورت کذبات اخوان یوسف علیه السلام را جرم نباید گفت زلة باید خواند.

باقی وجه تسمیه هم ازیں بیان خواهی دریافت لیکن ایں قدر باید نوشت که در صورتی که مصدر گناه صغیره باشد یا کبیره هماں ماده شیطانی شد. چه پیش آمد که اکابر دین امتناع کبائر پس و پیش نبوة برابر شمردند و صغائر را مخصوص بزمانۂ پس نبوة داشتند مقتضای اتحاد منشاء آن بود که هر دو یکساں می بودند.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ افعال کا رخ دو چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔

(۱) ایک تو نیت اور اس کی ابتدائی باتوں کی طرف کہ ان کو افعال کا مصدر کہہ کتے ہیں۔(۲) دوسرے۔ اس فعل کا وجود اور اس کی جزئی صورتیں کہ اس کو مظہر کہہ سکتے ہیں۔لیکن ظاہر ہے کہ فعل کے صادر ہونے کی جگہ اور اس کے ظاہر ہونے کی جگہ کو ایک ہی طور پر نہیں رکھا ہے۔ ایک فعل کا ایک ہی مظہر ﴿ کسی اچھے یا برے فعل کے صادر ہونے کے سبب یا جگہ کو مظہر کہا گیا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کا مصدر خلوص ہوتا ہے۔ گویا نماز کا سبب یا مظہر خلوص ٹھہرا۔ ہاں بعض اوقات کسی اچھے یا برے فعل کے ظہور میں آنے کے نیت کے اعتبار سے کئی مظہر اور مصدر بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کوئی وجوہ یعنی دشمنی، حسد اور غیرت و ناموس کے باعث قتل کرتا ہے تو قتل کے کئی سبب یا مظہر ہوں گے جو مختلف نیتوں کے باعث قتل کے مصدر بن سکتے ہیں۔ مترجم ﴾ ہوتا ہے اور نیتوں کی مختلف قسمیں بلکہ ایک ہی قسم کی نیت کے مختلف درجے بھی اس کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ معصیت کا ایک مجسمہ اور ایک مظہر گناہ کے متعدد دروازوں کا سوالی ہو۔

ہاں اتنی بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ گناہوں کے بعض مظاہر بعض مصادر سے طبعی ربط رکھتے ہیں۔ اور اس سبب سے اس کا دوسرے مصدر سے صادر ہونا دیکھنے والے کو غلطی میں ڈال دیتا ہے۔ خود دوسرے مصدر کے ساتھ موافقت کر لیتا ہے۔ مثلاً

نماز کا ڈھانچہ یعنی یہ خاص شکل جس میں رکوع اور سجدہ ہے خاص مصدر کے ساتھ جو کہ اخلاص ہے طبعی تعلق رکھتا ہے۔ اور ان تمام کے باوجود نماز کبھی فاسد نیتوں کی جگہ سے بھی صادر ہوتی ہے۔ اور دوسری نیتوں مثلاً ''ریاء کاری اور دکھاوے کی نیت'' کے ماتحت بھی ظہور میں آتی ہے۔ لیکن اسی طبعی تعلق کی وجہ سے جس کا ذکر ہوا، ظاہری نظر میں اخلاص پر مبنی سمجھی جاتی ہے جو کہ ہو بہو عبادت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منافقوں کے حق میں (یہ ریا کاری کی نماز) اطمینان اور امن کا سبب بن گئی ورنہ ان کے کفر میں کیا کمی تھی کہ اللہ کے لشکر کی تلوار کی آب نہ چکھتے۔

اسی طرح پر بعض افعال کی شکلیں اور ڈھانچے مثلاً گالم گلوچ، مال و جان کا نقصان، ایک کا دوسرے سے لڑنا جھگڑنا اور جھوٹ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا گناہ کے ساتھ خاص تعلق ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی ان کے صادر ہونے کا سبب دوسری باتیں بھی ہوں۔ جہاد کی جنگ اور فساد اور دشمنی کا خون خرابہ ہر چند ایک دوسرے کی شکل جیسے ہیں لیکن اس وجہ سے کہ اس اِرادے کو دشمنی اور فساد کے ساتھ طبعی اتحاد ہے گو اللہ کے لئے دشمنی کا وسیلہ اور اطاعت خداوندی کے مظہر بھی ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے انسان کی شکل رکھنے والے لوگ جہاد کو ظلم و ستم خیال کر کے دل کو اسلام کی حقیقت سے انہوں نے ہٹا لیا ہے۔ جب اس مقدمہ کی تمہید بیان ہو چکی تو دوسری بات بھی جو اس سے نکلتی ہے سُننی چاہئے۔ بحکم (حدیث)

''سوائے ﴿ یہ مشہور حدیث ہے جس کو بعض علماء نے تواتر کا درجہ دیا ہے اور جو صحت کے اعتبار سے یقین کا مرتبہ رکھتی ہے۔ پوری حدیث یہ ہے: ''عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ وَ اِنَّمَا لِاِمْرِءٍ مَانَوٰی فَمَنْ

كَانَتْ هِجْرَتُهُ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ فَهِجْرَتُهُ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ اِلَى الدُّنْيَا يُصِيْبُهَا اَوِ امْرَاَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ اِلٰى مَاهَاجَرَ اِلَيْهِ ''(بخاری ومسلم) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اعمال (کے ثمرات) نیتوں پر ہیں اوراس کے سوانہیں کہ آدمی کو وہی ملے گا جواس نے نیت کی۔ پس جس کی ہجرت اللہ اوراس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اللہ اوراس کے رسول کے لئے ہے اور جس کی ہجرت دنیا کے لئے یا کسی عورت سے نکاح کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے جس کے لئے ہجرت کی۔ مترجم ﷺ اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں پر ہیں''۔

اور ''بے شک اللہ تمہاری صورتوں اور اعمال کونہیں دیکھتا لیکن اللہ تمہارے دِلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔ یا جیسا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا۔''

آدمی کے کاروبار کے اعتبار کا دارو مدار، مصادر یعنی نیتوں اوراس کے مبادی پر ہوگا۔ کوئی اچھائی یا کوئی برائی کہ افعال کی ذات میں امانت رکھی ہے اس کا حساب نہیں فرمائیں گے۔ اس صورت میں ایک قسم کی اچھائی یا برائی مصادر کیطرف سے مظاہر کی طرف ضرور آئے گی۔ اور ضروری طور پر وہ اچھائی یا برائی مصادر کے حق میں لازم ذاتی اور مظاہر کے حق میں لازم عارض ہوگی۔

پس اگر اس فعل کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر برے ہیں اور بلند درجات والی ذات کی بارگاہ میں بُرے ہیں جیسا کہ انکار، گھمنڈ اور خواہش نفسانی تو ان کو گناہ سمجھنا چاہئے اور اگر اس کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر اچھے اور کائنات کے خالق کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو اگر اس قسم سے ہے کہ اس کو برے مصادر کیساتھ طبعی طور پر تعلق ہے تو دو حال سے تصور کیا گیا ہے۔

(۱) ایک تو یہ کہ غلط فہمی اخلاق حمیدہ کو حرکت میں لانے کا باعث بنی کہ یہ ڈھانچہ اس کے ساتھ وابستہ ہے اس کو اجتہادی غلطی کہنا چاہئے۔

(۲) دوسرے یہ کہ غلط فہمی کو اس سلسلے میں کوئی دخل نہ ہو۔ اس قسم کو لغزش کہنا چاہئے۔

پہلے کی مثال موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون علیہ السلام ﴿موسیٰ علیہ السلام کا ہارون علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ وہ ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام چالیس روز کے بعد کوہِ طور سے واپس ہوئے اور قوم نے سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کو پوجنا شروع کر دیا تو موسیٰ علیہ السلام طیش میں آ گئے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی داڑھی پکڑ لی اور ان سے کہا کہ میرے بعد تم قوم کو قابو میں نہ رکھ سکے۔ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے الفاظ کو قرآن کریم میں اس طرح ادا کیا گیا ہے:

"قَالَ يٰهٰرُوْنُ مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوْٓاO اَلَّا تَتَّبِعَنِ. اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْO قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ. اِنِّيْ خَشِيْتُ اَنْ تَقُوْلَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِيْ" (پارہ نمبر ۱۶، سورۂ طٰہٰ، آیات ۹۲ تا ۹۴، رکوع نمبر ۵)

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے ہارون تجھے میرے پاس آنے سے جب لوگ گمراہ ہو گئے تھے کس نے روکا کیا تم نے میری حکم عدولی کی۔ ہارون (علیہ السلام) نے کہا اے میرے ماں کے جائے میری داڑھی اور سر کے بال نہ پکڑ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا تم کہنے لگو کہ تم نے بنی اسرائیل میں پھوٹ ڈال دی اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا۔"﴾ اور حضرت خضر علیہ السلام ﴿خضر علیہ السلام کے باہم مناقشے کا قصہ قرآن کریم میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو نہایت مؤثر اور بیش بہا نصیحتیں فرما رہے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا اے موسیٰ کیا روئے زمین پر آپ اپنے سے بڑا عالم کسی کو پاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان کے یہ الفاظ پسند نہیں آئے۔ وحی آئی کہ جس جگہ دو دریا ملتے ہیں وہاں ہمارا ایک بندہ (خضر علیہ السلام) ہے جو تم سے زیادہ علم رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو کائنات کی جزئیات کا اپنے پاس سے علم دیا تھا اگرچہ شریعت کا علم موسیٰ علیہ السلام کو زیادہ تھا۔ بہر حال خضر علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو ان سے موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ کیا میں تمہارے ساتھ رہ کر کچھ سیکھ سکتا ہوں۔ انہوں نے کہا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر سے کام نہیں لے سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا مجھے آپ صابر پائیں گے اور میں کسی معاملے میں نافرمانی نہ کروں گا۔ چنانچہ دونوں چل پڑے۔ تا آنکہ ایک کشتی

میں سوار ہوگئے۔ تو خضر علیہ السلام نے کشتی کا ایک تختہ توڑ دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ''قَالَ اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا اِمْرًا (سورۂ کہف، آیت ۷۱)'' تم نے یہ تختہ توڑ کر کشتی والوں کو ڈبونے کا اِرادہ کیا یہ تو عجیب ہی بات کی۔ خضر علیہ السلام نے کہا: ''قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا (سورۂ کہف، آیت ۷۲) کیا میں نے نہیں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ''قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا (سورۂ کہف، آیت ۷۳) پھر دونوں آگے چل پڑے۔ ایک لڑکے سے ملاقات ہوگئی۔ خضر علیہ السلام نے اس کو قتل کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام سے نہ رہا گیا وہ چلا اُٹھے: ''قَالَ اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً م بِغَيْرِ نَفْسٍ ط لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا (سورۂ کہف، آیت ۷۴) تم نے ناحق ایک پاکیزہ جان کو قتل کر دیا۔ یہ تو بڑی نامعقول بات کی۔ خضر علیہ السلام نے پھر وہی بات کہی کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ''قَالَ اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ م بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا (سورۂ کہف، آیت ۷۶) یعنی اس کے بعد اگر میں سوال کروں تو مجھے ساتھ نہ رکھنا۔ پھر دونوں چل پڑے حتیٰ کہ ایک گاؤں کے لوگوں کے پاس پہنچے اور ان سے کھانا مانگا، انہوں نے انکار کر دیا۔ وہاں ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی اس کو خضر علیہ السلام نے سیدھا کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ''لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا (سورۂ کہف، آیت ۷۷) یعنی اگر آپ چاہتے تو اس پر معاوضہ لے سکتے تھے تا کہ ہم کھانا کھا سکتے۔ بالآخر اب ساتھ ٹوٹ گیا۔ یہ ہے وہ مناقشہ جو خضر اور موسیٰ علیہما السلام کا ہوا۔ (قرآن کریم، پارہ ۱۵، ۱۶۔ سورہ کہف) مترجم) ﴾ کے ساتھ مناقشہ ہے۔

دوسرے کی مثال یوسف علیہ السلام ﴿ یوسف علیہ السلام کے ساتھ ان کے بھائیوں کا معاملہ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو کنویں میں ڈال دیا گیا اور ان کو ستایا گیا یہاں تک کہ وہ مصر میں جا کر فروخت ہوئے۔ مترجم ﴾ کے بھائیوں کا ان کے ساتھ معاملہ اور یونس ﴿ یونس علیہ السلام کا معاملہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے قوم کو سمجھایا لیکن انہوں نے تکذیب کی۔ بالآخر ان کو عذاب کی دھمکی دے کر چلے گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا۔ قوم نے توبہ کی اور عذاب

سے بچ گئے۔ یونس علیہ السلام کو ملاح نے دریا میں ڈال دیا اوران کو مچھلی نے نگل لیا۔ پھر اللہ کے حکم سے مچھلی نے اُگل دیا۔ مترجم﴾ علیہ السلام کے (قوم کے پاس سے) بھاگنے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ برادرانِ یوسف سے ان حرکتوں کا مصدر اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں سے اس سلوک کا صادر ہونا دنیا کی محبت نہ تھی۔ آیت کا حصہ ''البتہ یوسف ﴿یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنی میٹنگ میں کہا ''اِذْقَالُوْا لَيُوْسُفُ وَاَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ ط اِنَّ اَبَانَا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنِ '' (پارہ نمبر۱۲، سورہ یوسف، رکوع نمبر۲، آیت نمبر۸)۔ مترجم﴾ اوران کا بھائی (بنیامین) ہمارے باپ کو پیارے ہیں۔''

خود اتنی بات پر گواہ ہے کہ ان حرکتوں کا سبب، حضرت یعقوب علیہ السلام کی عنایتیں تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام زمانے کے بادشاہوں یا وقت کے امیروں اور سرداروں میں سے نہ تھے کہ ان کی عنایتیں یوسف علیہ السلام کے حال پر دنیا کے جاہ ومنصب کے حصول کا باعث ہوتیں۔

اور اسی سبب سے بھائیوں کے حسد کی پسلی پھڑک اُٹھتی، نہیں، بلکہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی توجہ دینی برکتوں کا سبب اور یقینی مقاصد کے حصول کا باعث تھی۔ اسی سبب سے ان کے بھائیوں کے دل سے حسد نے سر نکالا۔ اور تمہیں پتہ ہے کہ حسد محبت کے لوازمات اور اس کے آثار میں سے ہے خواہ کسی قسم کی بھی محبت ہو۔ پس اگر دنیوی محبت ہے تو حسد بھی لازم ہے اور حکم اور اعتبار میں اس محبت کے تابع ہوگا اور اگر محبت خداوندی ہے تو اسی طرح اس کا حسد اسی حساب میں شمار ہوگا۔

بالجملہ یہ ان کا رشک محبت خداوندی کے آثار میں سے دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اس حسد نے نامناسب صورت اختیار کر لی۔ ظاہری دیکھنے والے اس کو جرم کہتے ہیں اور اس فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو گنہگار خیال کرتے ہیں۔ اور یہ گمنام (قاسم) اس کو لغزشوں کی قسم سے شمار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ بخشے گئے۔ ورنہ آپس میں فساد کو (حدیث میں) ایمان پر اُسترا پھیرنے والا فرمایا گیا ہے اور یہیں سے اس حدیث کے معنی کہ:

"نہیں ﴿پوری حدیث یہ ہے "عَنْ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَاحَسَدَ اِلَّا فِیْ اِثْنَیْنِ رَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ مَالًا فَسَلَّطَہٗ عَلٰی ھَلَکَتِہٖ فِی الْحَقِّ وَرَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ الْحِکْمَۃَ فَھُوَیَقْضِیْ بِھَا وَیُعَلِّمُھَا "(بخاری و مسلم۔ مشکوٰۃ، کتاب العلم) نہیں ہے حسد مگر دو میں۔ ایک وہ آدمی کہ اللہ نے اس کو مال دیا تو اس کو حق کی راہ میں صرف کیا اور دوسرا وہ آدمی کہ دی اللہ نے اس کو حکمت وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اس کی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے۔ اس حدیث میں حسد سے غبطہ مراد ہے غبطہ اس کو کہتے ہیں کہ دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو اور اپنے آپ کو مل جانے کی تمنا ہو۔ لیکن حسد میں دوسرے سے نعمت کے زوال کی خواہش ہوتی ہے خواہ خود کو ملے یا نہ ملے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے والا اور دین سکھانے والا دو ایسے شخص ہیں کہ ان پر غبطہ ہوتا ہے کہ ہم بھی ایسے ہی ہو جائیں۔ مترجم﴾ ہے حسد مگر دو چیزوں میں" ظاہر ہو گئے اور یہ بھی آپ پر واضح ہو گیا ہوگا کہ اس حدیث میں حسد اپنے اصلی معنی میں ہے یعنی دوسرے سے زوال نعمت غبطہ کے معنی کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

مگر میری غرض یہ نہیں کہ اس قسم کے حسد پر کاربند بھی ہونا چاہئے اور مارنا، پیٹنا اور ایذاء پہنچانے میں مشغول ہونا چاہئے۔ نہیں، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کا حسد محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے طبیعت پر عارض ہونے میں کسی کو اختیار نہیں ہے۔ (یہ حسد) اپنی ذات سے برا نہیں ہے۔

یہیں سے تمہیں پتہ چل گیا ہوگا کہ جرم دوسری چیز ہے اور لغزش اور اجتہادی بھول چوک دوسری چیز ہے ڈھانچے کے اعتبار سے ایک کو دوسری قسم سے نہیں خیال کرنا چاہئے۔ ﴿یعنی یہ حسد جو برادران یوسف علیہ السلام کو پیش آیا، جس طرح بذات خود مذموم نہیں ہے کیونکہ محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے پیش آنے میں نفس امارہ کا دخل نہیں ہے لہٰذا برادران یوسف علیہم السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے جو جنگل سے واپس آ کر یہ کذب بیانی کی تھی کہ یوسف علیہ السلام کو بھیڑیے نے کھالیا لغزش کہا جائیگا نہ کہ جرم۔ مترجم﴾

اور تم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہوگا کہ بھیڑیے کے کھانے کا جھوٹ وغیرہ کہ اس کا منشاء یہی محبت خداوندی پر مرتب ہونے والا حسد ہوا۔ اسی حسد کے شمار اور اعتبار اور حکم میں ہوگا۔ اس صورت میں برادران یوسف علیہ السلام کے کئی دفعہ جھوٹ ﴿کئی دفعہ جھوٹ بولنا یہ کہ باپ سے کہا کہ ہم جنگل میں دیکھنے جا رہے ہیں یوسف علیہ السلام کو بھی اسی لئے لئے جاتے ہیں، حالانکہ ان کو قتل کے ارادے سے لئے جا رہے تھے۔ دوسرا جھوٹ یہ کہ ان کو بھیڑیا اُٹھا کر لے گیا۔ تیسرے یہ کہ قمیص کو کہیں اور طرح سے خون میں ملوث کر کے دکھایا کہ دیکھئے یہ خون کے دھبے قمیص پر موجود ہیں۔ یہ بھی جھوٹ بولا۔ مترجم﴾ بولنے کو جرم نہیں کہنا چاہئے بلکہ لغزش پکارنا چاہئے۔

باقی وجہ تسمیہ بھی اسی بیان سے تمہیں معلوم ہو جائے گی لیکن مجھے اتنا تو لکھ دینا چاہئے کہ اس صورت میں کہ گناہ کے صادر ہونے کی جگہ خواہ گناہ بڑا ہو یا چھوٹا وہی شیطانی مادّہ ہوا۔ آخر کیا ضرورت پیش آئی کہ دین کے بڑوں نے بڑے گناہوں کو تو نبوت سے پہلے اور بعد میں ممتنع ہونے کو برابر خیال کیا اور صغیرہ گناہوں کو نبوت کے زمانے کے بعد خاص رکھا۔ منشاء کے ایک ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ دونوں حالتیں برابر ہوتیں۔

جواب

در جوابش آنچه بفهم احقر می آید اینست که کبائر بذات خود مقصود می باشند و صغائر ذرائع کبائر می بودند. قبح کبائر به نسبت صغائر ذاتی میباشد و قبح آں عرضی. چه کبائر را بجز یک مصدر معین مصدرے دیگر نمی باشد. و ذرائع رامصادر کثیره می بود. و آنهم بسا اوقات متبدل می شود.

همیں است که زنا باهر که باشد ممنوع و بوس و کنار بااولاد خود محمود. ودانی که اندریں صورت کبائر موصوف بالذات و صغائر بالعرض و قابل عروض خواهند بود. قبل عروض اطلاع قابلیت بغایة عسیر مثل اطلاع موصوف بالذات سهل و آشکار ایں

ست لهذا تحدید حدود کار خدا وند معبودست. نبی راهم اگر این علم میسر می آید بذریعه وحی میسر می آید. و غالباً:

"وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی" (سورۂ ضحٰی، آیت ۷)

همیں معنی داشته باشد. مگر علم حدود کبائر بایں وجه که بوجه مقصود بودن آں و و باشتهار مذمت آں قرناً بعد قرن. و اتفاق انبیاء دراں روشن تراست. چنداں محتاج وحی نیست. بایں وجه لازم آمد که هم پیش از نبوة وهم بند از نبوة ممتنع باشد.

باقی ماند صغائر چوں آنها در ایں مرتبه اشتهار نمی باشند ونه چناں مقصود و برروی کارگونه اختفاء دراں راه یافت که بی نزول وحی علم بسیارے ازاں در حکم ممتنع باشد. آخر کیست که نمیداند که ممانعت ذرائع زنا که از حدیث و کلام الله می برآید. هرگز بخیال احدی نمی آید. هاں بعضے ازاں مثل کذب که علم بطلان آں طبعی ست. درباره امتناع و انتها انبیاء ازاں محتاج وحی نیست. مگر ایں همه تاهماں دم ست که جریمه باشد. و اگر از قسم زلت بود امتناعش درحق اوشاں ممتنع نمی نماید. هاں ایں قدر صحیح که قوةعلمیه و قوة عملیه از کمالات ذاتیه بلکه اصل آن است و کذب بظاهر دلالت برفساد اَوّل دارد که اشرف است. و بعد اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی رافع اعتماد مطلق ست پس خدا را چه اُمید که وحی بجنسه خواهد رسانید و بنی نوع راچه یقین که هرچه از خدا آورده بی کم و کاست آورده. بایں وجه کسیکه کذب مقتضائے طبعش بود نبوت را نشاید. لیکن از پاک نهاداں بوقت غلبه مصدر چنانچه صدور کبائر ممکن ست

و جمله "لَوۡلَا اَنۡ رَّاٰ بُرۡهَانَ رَبِّهٖ"

شاهد بران کذب وآنهم بطور زلت بدرجه اُولٰی ممکن باشد. البته کبیره بوجه تعین مصدربطورزلة صادر نتوان شد. زینوجه عصمة لازم افتاد. فقط............ختم شد تقریر عصمت انبیاء علیهم السلام اکنوں حال کلی باید گفت.

جواب

اس کے جواب میں جو احقر کی سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ بڑے گناہ بذات خود مقصود ہوتے ہیں اور چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ بڑے گناہوں کی برائی چھوٹوں کی بہ نسبت ذاتی ہوتی ہے اور صغیرہ گناہوں کا قبح عرضی ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے گناہوں کا ایک مصدر معین کے سوا اور دوسرا مصدر نہیں ہوتا ہے اور ذرائع کے بہت سے مصدر ہو سکتے ہیں۔ اور وہ بھی بسا اوقات بدل جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زنا جس کے ساتھ بھی ہو منع ہے اور اپنے بچوں کو پیار کرنا، چومنا چاٹنا اور گود میں لینا پسندیدہ ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ ان صورتوں میں بڑے گناہ ذاتی طور پر موصوف اور چھوٹے بالعرض اور قابل عروض ہوں گے۔ گناہ کے عارض ﴿جو گناہ اپنی ذات میں برائی رکھتا ہے یعنی ذاتی طور پر برا ہے اس پر مطلع ہونا آسان ہے لیکن جو گناہ اپنی ذات میں برائی نہیں رکھتا بلکہ بعض جگہ وہ گناہ نہیں اور بعض جگہ گناہ ہے اس پر مطلع ہونا دُشوار ہے۔ مثلاً زنا واضح طور پر مذموم ہے کہ ذاتی برائی اس کے اندر موجود ہے اور بوس و کنار ذاتی برائی نہیں رکھتا۔ کیونکہ اپنے بچوں کو مشفقانہ طور پر پیار کرنا محمود ہے۔ اس کے برعکس کسی اجنبی عورت یعنی غیر محرم کو چومنا حرام ہے کیونکہ اس میں اگرچہ عرضی برائی ہے لیکن وہ گناہ کبیرہ کا باعث بن سکتی ہے۔ اس لئے حرام ہے۔ مترجم﴾ ہونے سے پہلے گناہ کی استعداد کی خبر نہایت مشکل ذاتی طور پر موصوف کی اطلاع کی طرح آسان اور واضح نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حدود کا متعین کر دینا خداوند معبود کا کام ہے۔ نبی کو بھی اگر یہ علم میسر آتا ہے تو وحی کے ذریعہ میسر آتا ہے اور غالباً اور

آپ ﴿پارہ نمبر ۳۰، آیت نمبر ۷، سورہ والضحیٰ ''وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی'' کا یہ مطلب ہے جو مولانا قاسم العلوم نے بیان فرمایا کہ آپ اللہ کی ان حدود سے قبل نبوت سے بے خبر تھے جو بعد نبوت معلوم ہوئیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں اس آیت کے ماتحت لکھتے ہیں کہ نبوت سے پہلے آپ کو کوئی پروگرام معلوم نہ تھا۔ بعد ازاں عبادات اور معاملات کا پروگرام بتایا گیا تاکہ زندگی کی راہ معلوم ہو جائے۔ بالفاظ راقم الحروف۔ مترجم﴾ حد بندیوں سے ناواقف تھے اللہ تعالیٰ نے ان حدود کی طرف راہنمائی فرما دی۔'' کے بھی معنی ہوں۔ مگر بڑے گناہوں کی حد بندیوں کا علم اس کا مقصود ہونا اور اس کی برائی کا مشہور ہونا ہر زمانے میں ہے اور انبیاء کا متفق ہونا زیادہ واضح ہے چنداں وحی کا محتاج نہیں ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد بھی گناہ کا ہونا ممتنع ہو۔

باقی رہے چھوٹے گناہ چونکہ وہ اس درجے میں مشہور نہیں ہوتے اور نہ مقصود اس لئے ان گناہوں پر ایک گونہ مخفی ہونے کی صورت پیدا ہوگئی کہ وحی کے نازل ہونے کے بغیر اس کے اکثر حصے کا علم ہونا ممتنع ہونے کے حکم میں ہے۔ آخر کون ہے کہ وہ انہیں جانتا ہے کہ زنا کے ان اسباب کی ممانعت جو حدیث اور قرآن سے معلوم ہوئی ہے۔ ہرگز کسی کے خیال میں نہیں آسکتی۔ ان میں سے بعض گناہ جیسا کہ جھوٹ کہ اس کے باطل ہونے کا علم فطری ہے انبیاء کا اس جھوٹ سے بچنا اور ان کے حق میں اس کا ممتنع ہونا وحی کا محتاج نہیں ہے مگر یہ سب کچھ اسی وقت تک ہے کہ گناہ جرم کے درجے میں ہو اور اگر گناہ لغزش کی قسم سے ہو تو اس کا ناممکن ہونا ان کے حق میں ناممکن نہیں دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اتنا صحیح ہے کہ علمیہ قوت اور عملیہ قوت ذاتی کمالات میں سے ہے بلکہ اس کی اصل ہے اور جھوٹ ظاہر میں فساد اوّل پر دلالت رکھتا ہے کہ اشرف ہے۔ اور دنیا کی خبروں میں عمداً جھوٹ کی اطلاع کے بعد مطلق اعتماد کو ختم کر دینے والا ہے۔ پس خدا کو کیا اُمید کہ نبی وحی کو اسی طرح پہنچاوے گا۔ اور لوگوں کو کیا یقین کہ وہ جو کچھ خدا کی طرف سے لایا ہے گھٹائے بڑھائے بغیر لایا ہے اس وجہ سے جو شخص کہ اس کی فطرت کا

تقاضا ہی جھوٹ ہو وہ نبوت کے لائق نہیں ہے۔ لیکن اگر پاک طینت حضرات سے مصدر کے غالب ہونے کے وقت جیسا کہ بڑے گناہوں کا ہو جانا ممکن ہے اور جملہ ''اگر﴿یہ سورہ یوسف کی آیت ۲۴ کا ایک ٹکڑا ہے۔ پوری آیت یہ ہے'' وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰبُرْهَانَ رَبِّهٖ ط كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَ الْفَحْشَآءَ ط اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ ''یعنی زلیخا نے تو یوسف علیہ السلام کے ساتھ خواہش نفس کی تکمیل کا پورا ارادہ کرلیا تھا لیکن یوسف علیہ السلام نے ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ کی حفاظت نے دستگیری کی۔ اور وہ اللہ کی برہان نہ دیکھتے تو وہ ارادہ کر لیتے۔ وہ برہان کیا تھی۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر میں لکھتے ہیں: ''برہان دلیل اور حجت کو کہتے ہیں، یعنی اگر یوسف علیہ السلام اس وقت اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے تو قلبی میلان پر چل پڑتے۔ دلیل کیا تھی زنا کی حرمت وشناخت کا وہ عین الیقین جو حق تعالیٰ نے انہیں عنایت فرمایا یا وہی دلیل جو خود انہوں نے زلیخا کے مقابلے میں ''اِنَّهٗ رَبِّيْٓ اَحْسَنَ مَثْوَايَ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ '' کہہ کر پیش کی۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت سے اس وقت حضرت یعقوب علیہ السلام نظر آئے، کہ اُنگلی دانتوں میں دبائے سامنے کھڑے ہیں۔ بعض نے کہا کہ کوئی تحریر نظر پڑی، جس میں اس فعل سے روکا گیا تھا۔ (تفسیر عثانی)﴾ نہ دیکھ پاتے اپنے رب کی دلیل''

اس کا گواہ ہے تو جھوٹ اور وہ بھی لغزش کے طور پر اولیٰ درجے میں ممکن ہے۔ البتہ گناہ کبیرہ کے مصدر کے تعین کی وجہ سے لغزش کے طور پر بھی صادر نہیں ہوسکتا۔ اس وجہ سے انبیاء کے لئے معصوم ہونا ضروری ہوا۔

حال کلی

برادر من اهر چند این هیچمدان از هردو کوچه منقول و معقول نابلد است مگر به نسبت معقول اگر دعویٰ ناآشنائی محض کنم زیبا است. مگر باین نظر که قدوه و امام درین فن، عقل است نه نقل اگر براقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر پنست گو مباد. آخر کم

وبیش عقل که بمن عنایت فرموده اند برای رهبری این راه کافی است بالجمله امتثال ایماء آنعزیز و پاس خاطر نازک شما ضروراست.

چناں بذهن ناقصم می آید که مفهومات راذهن و مصادیق را خارج ظرف است. در کلی مفهوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است. چون علم تحقق چیزی در خبر است و خبررا صدق یا کذب لازم در صورت تصادق مفاهیم بامصادیق لازم افتاد که چنانکه مفاهیم بالاتفاق در ذهن موجود اند. مصادیق در خارج باشند. مگر اندریں صورت معنی خارج و مراد ازاں ظرفے باشد ماوراء ذهن. اعنی آنکه درتحققش حاجت اعتبار معتبر نباشد. و چناں دانم که جزئیات مشخصه حصص کلیات طبعیه مے باشد بمعنی قطعات آں. غرض بقدرت کامله کلیات طبعیه را پاره پاره کرده دراحاطه اعدام گونا گوں میدارند. و مصداق جزئی و شخص بیک نظرهماں پاره جدا افتاده می باشد. قطع نظر از اعدام لاحقه و گاهی آں پاره بآن علم پیوسته مخبر عنه میگردد. اندریں صورت آنرا فرد باید گفت نه جزئی.

هم چنیں اسباب لحوق اعدام اعنی پارهائی دیگر کلیات وجزئیات. آنرا اگر باوشمارند چناں باید که فردش خوانند. و اگر کسی قصه رابرگرداند گنجائش انکار نیست.

چه "لا مشاحة فی الاصطلاحات" (مقوله)

کلی کا حال

اب کلی کا﴿ کلی طبعی کی مختصر تعریف اوراس کے متعلق اشارہ ہم مقدمۂ مکتوبات میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔مترجم﴾ حال بیان کرنا چاہیے۔

میرے بھائی! ہر چند یہ ناچیز علوم نقلیہ اور عقلیہ کے کوچے سے ناواقف ہے مگر

علوم عقلیہ منطق وفلسفہ وغیرہ کے متعلق اگر مطلق ناواقفیت کا دعویٰ کرے تو درست ہے۔ مگر اس خیال کے پیش نظر کہ علوم عقلیہ میں امام اور پیشوا عقل ہے نہ کہ نقل تو پھر اگر اگلے لوگوں کے اقوال پر نظر نہیں ہے یا ان کے خیالات سے مجھے اطلاع نہیں ہے تو نہ سہی، آخر تھوڑی ﴿یہاں حضرت قاسم العلوم انکساری کے باوجود اپنی عقلی قوتوں کی وجہ سے وہ مقام رکھتے ہیں کہ کلی طبعی کے متعلق دوسرے علماء کے اقوال یاد نہ ہونے کے باوجود خود کلی طبعی کے پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علوم عقلیہ میں عقل امام ہوتی ہے، لہٰذا جو عقل مجھے عطاء ہوئی ہے اس کی روشنی میں کلی طبعی کو میں خوب بیان کرسکتا ہوں۔ اللہ اکبر۔ گویا ان کی عقل بھی امامت کا درجہ رکھتی ہے۔ مترجم﴾ بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے بخشی ہے اس راہ کی راہبری کے لئے کافی ہے۔ بالجملہ آپ کے حکم کو بجالانا اور آپ کے دل نازک کی خاطرداری ضروری ہے۔

میرے ناقص ذہن میں اس طرح کچھ آتا ہے کہ مفہومات کا ظرف ذہن ہے اور جن پر وہ مفہوم صادق آتے ہیں ان کا ظرف خارج ذہن ہے۔ کلی کا عقل مفہوم کلی منطقی ہے اور اس کا مصداق کلی طبعی ہے۔ چونکہ خارج میں کسی چیز کے پائے جانے کا علم خبر کہلاتا ہے اور خبر کے لئے صحیح یا غلط ہونا ضروری ہے، اس لئے مصداقوں پر مفہوموں کے صادق آنے کی صورت میں ضروری ہوا کہ جیسا کہ مفہومات متفقہ طور پر ذہن میں موجود ہیں تو ان کے مصادیق خارج میں موجود ہوں۔

مگر اس صورت میں خارج کے معنی اور اس کی مراد وہ ظرف ہوگا جو ذہن کے علاوہ ہے۔ یعنی وہ چیز کہ جس کے پائے جانے میں اعتبار کرنے والے کے اعتبار کی حاجت نہیں ہوتی اور میں اس طرح سمجھتا ہوں کہ شخصی جزئیات طبعی کلیات کے حصے ہوتے ہیں یعنی اس کے ٹکڑے۔ غرض قدرت کاملہ کے ذریعہ کلیات طبعیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رنگارنگ نابودگیوں کے احاطے میں رکھ دیتے ہیں۔ اور جزئی مصداق اور شخص لاحق ہونے والی نیستی سے قطع نظر ایک ہی نظر میں وہی جدا کیا ہوا ٹکڑا ہوتا ہے اور کبھی

﴿یعنی اسی عدم سے وابستہ ٹکڑے کو مبتداء اور مسند الیہ بنا دیتے ہیں۔ مترجم﴾ وہ ٹکڑا اس نیستی سے مل کر مخبر عنہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو فرد ﴿فرد اور جزئی میں یہ فرق ہے کہ جزئی اور شخص کلی طبعی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور عدم لاحق سے اس میں قطع نظر ہوتا ہے لیکن فرد میں عدم لاحق سے وابستہ ہونے کا لحاظ ہوتا ہے۔ انوار﴾ کہنا چاہئے نہ کہ جزئی۔

اسی طرح نیستی کے لاحق ہونے کے اسباب میری مراد ہے کلیات و جزئیات کے دوسرے ٹکڑوں سے۔، ان کو اگر اس کے ساتھ شمار کریں تو ایسا چاہئے کہ اس کو فرد کہیں۔ اور اگر کوئی قصے ہی کو اُلٹ دے تو پھر انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ

''اصطلاحات کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں ہوا کرتا''۔

محاکمہ قاسمی

پس هرکه کلی را در خارج موجود بوجود اشخاص گفته غلط نگفته . نظرش بر شق اَوّل است. چه اندریں صورت وجود اشخاص هماں وجود کلی است. هاں ازیں سخن ایں فهمیدن که کلی در خارج نیست اگر هست اشخاص اوست کار خوش فهمان است. به مقابله اوشاں اگر گویند که در خارج اشخاص نیست اگر هست کلی است. و مراد از اشخاص پاره کلی معه قید عدمی یا وجودی گیرند، زیباست چه هیئات اجتماعیه از امور انتزاعیه است که در خارج تنها بذات خود موجود نیست. هاں امری دیگر است که از اشخاص منتزع میشود . آنرا اگر تمثال کلی و پیکر کلی گویند بجاست.

تحقیق ایں سخن اینست که سواء وجود مطلق که مصداقش بجز ذات خدا وندی کیست که باشد همه باقتران وجود و عدم صورت گرفته اند. لا جرم کلی باشد یاجزئی ماوراء ماده وجودی آنرا هیئتی باشد. و بزعم ایں هیچمدان حقائق ممکنه همیں هیاکل و صور

است که باقتران وجود و عدم پیدا و منتزع میشوند. و آں بتمامها جزئی است پیکر جزئی باشد یا پیکر کلی . چه پیکر هرچیز را ضرور است که از ماسوا آنرا تمیز دهد. و ایں امر بجزجزئیة صورت نه بندد. و در صورت اشتراک تمیز کجا

و بزعم احقر قول کسی که لعینیه تشخص رفته یا بانتزاع آں گفته بریں پیکرها نظرش افتاده باشد. مگر چنانکه ایں پیکرها قابل چناں انقسام نیست که بر خارج قسمت اصل مقسم صادق آید همچنیں تکثری دیگر حاصل میتواں کرد که آنرا تکثر انطباعی نام می نهم.

مثالش اگر بکارست صور مثلث یا مربع را که بجزخطوط متلا صقه چیز دیگر نیست پیش نظر داشته تصدیق سخن احقر خوانند . چه صورت مثلث یا مربع را اگر تقسیم فرمایند آں خطوط را پاره پاره خواهند کرد. مگر ازمثلث یا مربع باز نشانی نخواهند یافت. هاں یک صورت مثلث در آئینه های کثیره منطبع میتواں شد. لیکن چنانکه در انطباع بسا اوقات کمیت اشیاء ملحوظ نمی ماند بلکه باندازه مرئی ورائی صغر و کبرعارض می شود یک صورت بیک مادّه کبیر می نماید بدیگر ماده صغیر چنانکه در تصاویر بنی آدم مشاهد باشی. همچنیں صور کلیات چنانچه در مجموعه حصص که کلی طبعی بود متجلی و منطبع بود. هم چناں در یک حصه هم هماں جلوه می نماید. همیں است که اطلاق آب چنانکه بر بحر ذخار صحیح است بر قطره هم چناں . وجهش همیں است که اندریں صورت پیکر کلی طبعی ملحوظ و مد نظر میباشد.

ازیں تنقیح دانسته باشی که کلی طبعی پاره کبیر از وجود

منبسط میباشد که بلباس خاص اعنی پیکر مخصوص آراسته.

غرض کلی طبعی چیزی دیگر است و پیکر آن چیز دیگر. کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص پارهای آن وجود اشخاص هماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی هماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی که آنرا جنس باید دانست. چنانچه از نفس کلی طبعی اگر پیش نظر آید منتزع تواں شد. هم چناں از اشخاص منتزع ست. اگر فرق است فرق صغر و کبر است.

بالجمله هر که بوجود کلی طبعی در خارج گفته هم غلط نگفته. و هر که بانتزاع آں از جزئیات رفته هم از حق نگذشته مسقط اشاره هر یک چیزدیگر ست. کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشته و کسی عارض و پیکر را قبله خود ساخته. هاں بوجه قلت تدبر احکام یکی را بدیگری آمیختند. و فتنها انگیختند.

والحمد للّٰه علیٰ ما هدانا الی الصواب.

محاکمہ قاسمی

پس جس ﴿ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے اور اشخاص اور ان کے وجود کے ساتھ کلی طبعی کے موجود ہونے کو غلط قرار دیتے ہیں تو شق اوّل کے مطابق ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ مولانا یہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی کا خارجی صورتوں میں ذہنی وجود سے ہٹ کر موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کلی طبعی اور خارج میں اشخاص کے ساتھ اس کا وجود دونوں ایک ہی چیزیں ہیں۔ البتہ یہ بھی قاسم العلوم نے صاف فرمادیا کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں موجود ہونا درست ہے اور جو اہل علم کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے اور اس کے اشخاص کو خارج میں مانتے ہیں، مولانا کو ان کے ساتھ قطعاً اتفاق نہیں ہے۔ انوار ﴿ شخص نے کلی کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود کہا اس نے غلط نہیں کہا۔ کیونکہ اس کی نظر شق اوّل پر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں

اشخاص کا وجود اور کلی کا وجود دونوں ایک ہیں۔ ہاں اس بات سے یہ سمجھنا کہ کلی خارج میں نہیں ہے اگر ہیں تو اس کے اشخاص ہیں۔ یہ خوش فہموں کا کام ہے۔ ان کے مقابلے میں اگر کہیں کہ خارج میں اشخاص نہیں ہے اگر ہے تو کلی ہے۔

اور اشخاص سے مراد کلی کا حصہ کہ اس کے ساتھ عدمی یا وجودی کی قید لگاتے ہیں، درست ہے۔ کیونکہ اجتماعی شکل انتزاعی اُمور میں سے ہے کہ خارج میں تنہا بذات خود موجود نہیں ہے۔ ہاں کوئی اور ہی اَمر ہے کہ اشخاص میں سے نکلتا ہے۔ اس کو اگر کلی طبعی کی شبیہ اور کلی طبعی کا ڈھانچہ کہیں تو درست ہے۔ اس بات کی تحقیق یہ ہے کہ ''وجود مطلق کے سوا کہ اس کا مصداق ذات خداوندی کے سوا کوئی نہیں، سب کے سب ہست و نیست سے مل کر صورت اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ناچار کلی ہو یا جزئی وجود کے مادّے کے سوا اس کی ایک شکل ہوتی ہے اور اس ناچیز کے خیال میں ہست سے نیست ہونے والی حقیقتیں یہی ڈھانچے اور صورتیں ہیں کہ ہست و نیست کے اتصال کے ساتھ پیدا اور ناپید ہو جاتی ہیں اور وہ تمام کی تمام جزئیات ہیں۔ خواہ پیکر جزئی ہو یا پیکر کلی۔ کیونکہ ڈھانچہ ہر چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کو ماسوا سے تمیز دے۔ اور یہ اَمر جزئیت کے سوا صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اور شرکت کی صورت میں تمیز کہاں۔

اور احقر کے خیال میں اس شخص کا قول جو تشخص کی عینیت کا قائل ہے یا تشخص کے منتزع ہونے کا قائل ہے اس کی نظر انہی اجسام پر پڑی ہوگی۔ مگر جیسا کہ یہ اجسام اس قسم کی تقسیم کے قابل نہیں ہیں کہ خارج قسمت پر اصل تقسیم کیا گیا اَمر صادق آئے اسی طرح دوسری کثرت حاصل کر سکتے ہیں کہ اس کا نام میں تکثر انطباعی ﴿حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان مکتوبات میں بہت سے اصطلاحی الفاظ اپنی طرف سے وضع کئے ہیں۔ جیسا کہ ہم مقدمے میں لکھ آئے ہیں۔ چنانچہ یہاں خود واضح فرمادیا ہے کہ تکثر انطباعی کا اصطلاحی نام میں نے خود رکھا ہے۔ مترجم﴾ رکھتا ہوں۔

اگر اس کی مثال درکار ہے تو مثلث یا مربع شکلوں کو کہ باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کوئی چیز نہیں پیش نظر رکھ کر احقر کی بات کی تصدیق کریں کیونکہ مثلث یا مربع کی

صورت کو اگر تقسیم فرمائیں تو ان خطوط کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے۔ مگر مثلث یا مربع کا پھر نام ونشان بھی نہ پائیں گے ۔ ہاں ایک مثلث صورت بہت سے آئینوں میں چھپ سکتی ہے ۔ لیکن جیسا کہ منعکس ہونے میں بسا اوقات اشیاء کی مقدار ملحوظ نہیں رہتی ہے بلکہ دیکھی گئی چیز اور دیکھنے والے کے اندازے کے مطابق چھوٹائی اور بڑائی عارض ہوتی ہے۔ ایک صورت ایک ماڈے میں بڑی دکھائی دیتی ہے اور دوسرے ماڈے میں چھوٹی جیسا کہ بنی آدم کی تصویروں میں تم نے دیکھا ہوگا۔ اسی طرح کلیات کی صورتیں جیسا کہ مجموعہ ﴿معلوم ہوا کہ کلی طبعی جس طرح اپنے ایک بڑے جُز پر صادق ہوتی ہے چھوٹے جز پر بھی صادق آسکتی ہے۔ جس طرح سمندر کہ پانی کا مجموعہ ہے اس کو بھی کلی طبعی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ایک قطرے کو بھی کلی طبعی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس پر بھی پانی کا نام صادق آتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ دریا پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہے اور قطرہ اس کا ایک چھوٹا فرد ہے۔ مگر کلی طبعی دونوں پر صادق ہوتی ہے۔ جس طرح کسی کا بڑا فوٹو اور اسی کو چھوٹا کر لیا جائے لیکن دونوں بڑی اور چھوٹی تصویریں صحیح معنی میں ایک ہی شخص کی تصویریں ہیں۔ یہی حال کلی طبعی کا ہے کہ بڑے اور چھوٹے دونوں اجزاء پر صادق آتی ہے﴾ حصص میں کہ کلی طبعی ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح ایک حصے میں بھی وہی جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانی کا اطلاق جیسا کہ بہت زیادہ پانی والے دریا پر صحیح ہے قطرے پر بھی اسی طرح بولا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا جسم ملحوظ اور مدنظر ہوتا ہے۔

اس تنقیح سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کلی طبعی پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس میں میری مراد ہے کہ ایک خاص جسم میں آراستہ ہے۔

غرض کہ کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز کلی طبعی بذات خود خارج ﴿یہاں حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہونا پھر ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود ہوتا ہے۔ مترجم﴾ میں موجود ہے اور اس وجود کے ٹکڑوں کے اشخاص اور جزئیات، اسی کلی طبعی کا وجود ہے اور کلی طبعی کا وجود، وہی اشخاص کا وجود اور کلی طبعی کا پیکر ہے کہ اس کو جنس ﴿صاحب مرقات نے جنس کی یہ تعریف کی ہے ''الجنس و هو كلي مقول على كثيرين

مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو کالحیوان فانہ مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنھا بما ھی و یقال الانسان والفرس ما ھما لجواب حیوان ''اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس ایسی چیز کا نام ہے جو مختلف حقیقتوں والی چیزوں پر بولی جا سکے۔ مثلاً انسان اور گھوڑا اور شیر تینوں کی حقیقت مختلف ہے لیکن تینوں کے متعلق جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہیں تو ایسا جواب دینا جس میں تینوں شامل ہو جائیں جیسے یہ کہیں کہ تینوں حیوان ہیں تو گویا حیوان ایک جنس ہے جس کے ماتحت مختلف الحقائق جانور آتے ہیں، لہٰذا حیوان جنس ہے۔ مترجم﴾ جانا چاہئے۔ چنانچہ نفس کلی طبعی اگر نظر کے سامنے آئے تو منتزع ہو سکتی ہے اگر کچھ فرق ہے تو چھوٹائی اور بڑائی کا فرق ہے۔

بالجملہ جس شخص نے ''کلی طبعی'' کے وجود کو خارج میں کہا ہے اس نے بھی غلط نہیں کہا ہے اور جو شخص اس کے جزئیات سے نکلنے کی طرف گیا وہ بھی حق سے نہیں ہٹا۔ ہر ایک کا نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ بنایا۔ ہاں قلت ﴿کلی طبعی کے متعلق اہل فن کے جن دو طبقوں میں اختلاف ہے کہ ایک طبقہ کلی طبعی کے خارج میں وجود کا قائل ہے۔ حضرت قاسم العلوم اس کو بھی صحیح تسلیم کرتے ہیں اور جو لوگ خارج ہیں اس کو نہیں مانتے بلکہ ذہنی قرار دیتے ہیں اور اس کے اشخاص کو خارجی قرار دیتے ہیں ان دونوں پر محاکمہ کرتے ہوئے حضرت قاسم العلوم کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کلی طبعی کے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا ہے اور کسی نے عارض اور ڈھانچے کو خیال میں رکھا ہے دونوں درست کہتے ہیں لیکن دونوں میں تدبر کی کمی ہے کہ ایک دوسرے میں خلط ملط کر دینے سے ان کو غلط فہمی ہوئی جس غلط فہمی سے حضرت قاسم العلوم بلند و بالا ہیں۔ اللہ اکبر۔! یہ ہیں حضرت قاسم العلوم۔ مترجم﴾ تدبر کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے سے ملا دیا۔ اور فتنے برپا کر دیئے۔ اور تمام تعریفیں اللہ ہی کیلئے ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمیں راستی کی ہدایت کی۔

(**نوٹ**: یہ مکتوب ۱۸ ربیع الاوّل ۱۳۸۸ھ۔ ۱۵ جولائی ۱۹۶۸ء، ۳۲ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی بروز پیر ۸ بجے صبح لائل پور میں شروع اور اختتام ترجمہ ایں مکتوب بتاریخ ۲۷ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳۰ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ بمقام راولپنڈی بر مکان برخورداری ثریا ۶/۹۸۸۔ سیٹلائٹ ٹاؤن۔ سید پورہ راولپنڈی بوقت چھ بج کر ۳۳ منٹ شام۔)

مکتوب چہارم ۴

در معصومیت انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کلی طبیعی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام از صغائر وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بہر طور کہ باشند معصوم اند
واین رائی جدید ہر چند کہ بظاہر مخالف اقوال اکابر است اما ہر کرا بہرہ از فہم دادہ اند انشاء اللہ
بعد تنقیح اصل مراد موافق اقوال اکابر خواہد یافت چون ہر دعوی را دلیل بکار است نہ فقط التسلیم
والانکار می باید کہ این دعوی را اولاً موجہ نمایم برادر من در کلام اللہ میفرمایند قل ان کنتم تحبون
اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ وہمچنین لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ فرمودہ اند این ہر دو
آیۃ باتباع مطلق ہدایۃ میفرمایند وازینطرف آیۃ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وما امروا
الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین باہم پیوستہ باین جانب مشیر اند کہ مقصود از انسان ہمیشہ
کہ مامور بآنست وآن جز عبادۃ ہیچ نیست مگر میدانی کہ ہر چیز را از لوازم ذات خود ناگزیر است
چہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ ازینطرف در تعریف ملائکہ وشیطان میخوانی کہ کان الشیطان
لربہ کفورا ولا یعصون اللہ ما امرہم ویفعلون ما یؤمرون پس شیطان را عصیان وملائکہ
را اذعان فرمان لازم آمد چون اینقدر پیشتر گوش خوردہ ات نغز ترین است کہ لازم ذات
از ملزوم خود جدا نمی باشد لازم ذات اوست بجای دیگر نمیرود وچگونہ توان شد الواحد
لا یصدر الا عن الواحد لازم آمد کہ در مصداق خلطوا عملا صالحا وآخر سیئا از ہر دو نوع
مایہ در ضمیر نہادہ باشند فی الجملہ ہر کرا خیال خیر وخطرۂ شر بدل میرود واز ہر دو نوع چیزی

پیغمبری در خمیرش داده اند و از هر قسم قدری قدری در وی نهاده اند ورنه لازم آید که لازم ذات
عام باشد اندرین صورت مثال ترکیب ارواح انسانی ازین دو قسم ماده چنان باشد که در
ترکیب انواع مرکبات از اربع عناصر شنیده باشد بلکه چنانکه از خواص اربعه یبوست و رطوبت و برودت
و حرارت که در اجسام مرکبه یافته میشوند و لوازم ذات خاک و آب و باد و آتش اند ترکیب اجسام
مرکبه ازین اجسام چهارگانه پی برده اند ورنه کیست که وقت آفرینش نگریسته همچنین ترکیب
ارواح ایشان و شما از دو عنصر ملکی و شیطانی پی توان برد گو ماورای این دو چیزهای
دیگر باشند اندرین صورت لازم افتاد که ذات بابرکات حضرت خلاصه موجودات سرور
کائنات علیه وعلی آله افضل الصلوات واکمل التسلیمات از شائبه شیطانی مبرا باشد و
اتباع مطلق چگونه صورت بندد مان اگر از لوازم ذات امید مفارقت بودی میتوان گفت
که هرچند که در ذات شریف حضرت حبیب رب العلمین جزوی از نوع شیطانی هست اما
عصیان که لازم آن بود در این ماده مفارقت نمود بالجمله الستی او اثبت ثبت مطلوب را
اگر نعوذ بالله ماده شیطانی در خمیر حضرت سرور انبیاء صلی الله علیه وسلم بودی اتباع مطلق
ثابت نیستی آخر کم از کم کیفیتی از آن عارض حال و شان شدی و رنگی از عصیان پدید
آمدی پس اگر هر گونه اتباع اوشان فرموده شود بعصیان نیز ارشاد کرده شود
اندرین صورت تصحیح این حصر که وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین چگونه توان شد
و چون منشاء گناه صغیره باشد یا کبیره همان ماده شیطانی است لازم آمد که حضرت سرور
معصومان از اندیشه گناه معصوم باشند باز باید شنید که رسول الله صلی الله علیه وسلم را
ارشاد میفرمایند فبهداهم اقتده و این ارشاد نیز باقتدا مطلق شده است تخصیص نوع
از اعمال تقلید قسمی از اخلاق و اعمال نیست و هم مقرر است که چون صله را بی قرینه
حذف میکنند چنانکه در الله اکبر صله اکبر را حذف فرموده اند این حذف مشیر بتعمیم میباشد لهذا
اکبریت الله تعالی مخصوص باحدی نیست پس لازم آمد که حضرت دیگر انبیاء علیهم الصلوة

و السلام نیز از این عیب مبرا باشند علاوہ برین در آیہ عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احدا
الا من ارتضی من رسول فاعل ارتضی ضمیریست راجع بسوی خدا تعالی و ضمیر مفعول کہ راجع
بسوی من ست محذوف باز ارتضی را مطلق داشتہ اند یعنی این نفرمودہ اند کہ ارتضی
فی الاعمال او الاخلاق او فی ہذا الامر او فی ہذا الامر و بعد این ہمہ من رسول گفتہ اند و پیدا ست
کہ من در من رسول بیانیہ ست نہ غیر آن لہذا ضرور افتاد کہ ہمہ عناصر روحانی رسل محبوب و مرضی
خداوندی باشند وجہش این ست کہ چنانکہ زر و نقرہ را بر معیار سودہ میگیرند تا غش از
خالص معلوم شود ہمچنین امتحان عناصر روحانی یعنی اخلاق و ملکات و قوی باعمال
میکنند تا نیک از بد متمیز شود چنانچہ خود میفرمایند لیبلوکم ایکم احسن عملا و ظاہر ست
کہ فعل داد و دہش از آثار ملکہ سخاوت ست و معرکہ آرائی از آثار شجاعت در وغا ہمچنین جملہ
افعال از آثار ملکات و قوی و اخلاق کامنہ می باشند و این آثار و افعال را با آن اخلاق
و ملکات ہمان نسبت ست کہ خطوط معیار را با زر و نقرہ پس چنانکہ در زر و نقرہ قدر
و قیمت ہمان زر و نقرہ را باشد نہ آن خطوط را و مقصود اصلی و محبوب زر و نقرہ بود نہ آن
خطوط بلکہ آن خطوط فقط مظہر حسن و قبح زر و نقرہ باشند نہ اصل مقصود و محبوب
بیع و مرغوب ہمین سان قصہ دین ست اصل محبوب و مقصود و مطلوب اخلاق مرضیہ اند
نہ اعمال و در بازار آخرت در اصل قدر و قیمت ہمان اخلاق را باشد نہ این اعمال را
این اعمال مظہر آن اخلاق و ملکات اند نہ بذات خود محبوب و مرضی اندر مصورت ضرور
است کہ ہمہ اخلاق و ملکات و قوای رسولان محبوب و مرضی خدا تعالی باشند این نیست کہ
بعضی از انہا منجملہ مرضیات باشند و بعض از ان خلاف مرضی ورنہ اطلاق ارتضی
باطل گردد مگر دانی کہ اندرینصورت معصومیت انبیا از صغائر و کبائر ضروری ست
و از انجا کہ بعد ارتضی بلا فصل من رسول کہ در ان من بیانیہ آوردہ اند بیان این معنی
فرمودہ اند کہ ہر کہ مصداق من ارتضی باشد رسول شدنش ضروری ست ہمہ فہمیدہ شد

میدارند ان چیز دیگرست لیکن پیداست که آنچه در تحققش قول ثابت یعنی لا اله الا الله
دخل است همین طاعت و تقوی است نظر برین اگر گویند که مومنان کامل را هم برکتیست الا
بر طاعت و تقوی ثابت میدارند بجاست و ظاهرست که اینوقت محفوظیت از
معاصی ضرورست باقی وجه تخصیص معصومیة بهر انبیا و محفوظیت بهر اولیا با آنکه هر دو
متحد المفهوم می نمایند در خور این مجال نیست ورنه انشاء الله درین باره هم چیزی رقم میزدم
باقی ماند اینکه این جرائم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر ماده مذکور نبود صدور جرائم محال بود
جوابش اینست که افعال را رو بدو سوست یکی نیت و مبادی آن که از مصدر افعال توان
گفت دوم پیکر و هیأت آن که مظهر آن توان خواند لیکن پیداست که مصدر و مظهر را
بیک وتیره ندانسته اند یک فعل بیک مظهر میباشد و انواع نیات بلکه مدارج یک نوع
هم زان متفاوت اند درینصورت میتوان شد که پیکری و مظهری دریوزه گر مصادر
شتی باشد مان ازینقدر انکار نتوان کرد که بعض مظاهر ارتباط طبعی با بعض مصادر
دارند ازینجهت درصورت صدور آن از مصدر دیگر بیننده را بغلط اندازد و خود با مصدر
دیگر سازد مثلاً پیکر صلوٰة اعنی انیصورت خاصه از رکوع و سجود علاقه طبعی با مصدر
خاص که اخلاص است میدارد و با اینهمه با مصادر دیگر اعنی نیات فاسده نیز کاسه
خود را می سپارد و از زیر پرده نیات دیگر مثل ریا و سمعه سر می برآرد لیکن بوجه همان علاقه
طبعی که مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص که عین تعبد ست محمول میشود همین است
که در حق منافقان سرمایه اطمینان دامن شد ورنه در کفر ایشان چه کمی بود که آب تیغ
جند الله نچشیدند همین طور بعض پیکر و شمائل بعض افعال را مثل سب و شتم و
نقصان مال و جان و دست و گریبان شدن یکی بدیگری و دروغ و امثال آن
علاقه خاص با عصیان است گو گه و بیگاه مصدر آنها چیزی دیگر شده باشد معامله جهاد
و کشت و خون فساد و عناد هر چند همرنگ یکدیگر اند لیکن بوجه آنکه این تسمه با عناد

بفساد اتحادی ست طبعی گو دستاویز بعض فی الله د مظهر طاعت نیز میتوان شد همین ست
بسیاری از انسان صورتان جهان را ظلم وستم انگاشته دل از حقیقت دین اسلام بر داشته
اند چون اینقدر مقدمه ممهد شد سخن دیگر که هم ازان سر بر میزند باید شنید بحکم انما الاعمال بالنیات
وان الله لا ینظر الی صورکم واعمالکم ولکن ینظر الی قلوبکم ونیاتکم او کما قال مدار عتاب
و کار بار بنی آدم بر مصادر یعنی نیات ومبادی آن خواهد بود حسنی یا قبحی که در ذات افعال
ودیعت نهاده اند ازان حساب نخواهند فرمود اندرین صورت نوعی از حسن و قبح از طرف
مصادر سوی مظاهر خواهد آمد ولاجرم آن حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات و در
حق مظاهر عارض خواهد بود پس اگر مصادر آن قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع
الدرجات است مثل جحود وعناد و تکبر و هوا و هوس آنرا گناه باید پنداشت و هرچه
مصادر آن حسن بالذات و محمود خالق کائنات هست اگر از قسمی است که آنرا علاقه
همی با مصادر قبیحه و ذمیمه است بدو حال متصور است یکی آنکه غلط فهمی باعث تحرک
اخلاق حمیده گشته که این پیکر بدان وابسته است آنرا خطای اجتهادی باید گفت دوم
آنکه غلط فهمی را درین سلسله مدخلی نباشد این قسم را زلات باید خواند مثال اول مناقشه
حضرت موسی علیه السلام با حضرت هارون علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام است
و مثال ثانی معامله برادران حضرت یوسف علیه السلام با دوشان و قصه گریختن حضرت
یونس علیه السلام عنیا بدیهه مصدر این حرکات و باعث صدور آن از اخوان یوسف
علیه السلام محبت دنیا نبود چه لیوسف واخوه احب الی ابینا خود برین قدر گواه است
که باعث این حرکات عنایات حضرت یعقوب علیه السلام بود و ظاهر است که حضرت
یعقوب علیه السلام از ملوک روزگار یا امرا روقت و سردار نبودند که عنایات او شان
بحال یوسف علیه السلام موجب حصول مناصب دنیوی میشد و ازین باعث عرق حسد
برادران بجوش می آمدی بلکه توجه حضرت یعقوب علیه السلام مورث برکات

دینی بود موجب حصول مقاصد یقینی زین باعث برادران اوشان را حسد از دل سر زد
و میدانی که حسد از لوازم محبت و آثار آنست هر قسم محبت که باشد پس اگر محبت دنیوی است
حسد نیز لازم شد در حکم و اعتبار تابع آن خواهد بود و اگر محبت خداوندی است همچنان
آن بهمان حساب شمرده خواهد شد بالجمله این رشک اوشان از آثار محبت خداوندی
می نماید آری پیکر نازیبا در بر گرفته بود ظاهر بینان این را جریمه خوانند و هر نگهبان را
گناهگار انگارند و بنده گمنام این را از قسم زلات می شمارد و همین است که مغفور شدند
ورنه فساد ذات البین را حالقه فرموده اند و از اینجا معنی لا حسد الا فی اثنین پیدا
شده باشد و هم هویدا شده باشد که در این حدیث حسد بمعنی خود است حاجت آن نیست
که بمعنی غبطه گیرند مگر غرض نه آنست که کار بند این قسم حسد هم باید شد و برد دکوب و
ایذا رسانی باید پرداخت نی بلکه مراد من آنست که این قسم حسد که از آثار محبت خداوندی
است و در عروضش برطبع کسی را اختیار نیست بذات خود مذموم نیست از اینجا دریافت
کرده باشی که جرم چیزی دیگر است و زله و خطا و اجتهاد چیزی دیگر بلحاظ یکدیگر یکی را
از قسم دیگر شمردن نشاید و هم دریافته باشی که کذب وغیره که منشا آن همین حسد
متفرع بر محبت خداوندی شده باشد در حکم و اعتبار و شمار همان حسد خواهد بود دید
اندرین صورت کذبات اخوان یوسف علیه السلام را جرم نباید گفت زله باید خواند باقی
وجه تسمیه هم ازین بیان خواهی دریافت لیکن اینقدر باید نوشت که در صورتی که
مصدر گناه صغیره باشد یا کبیره همان ماده شیطانی شد چه پیش آمد که اکابر نیز
امتناع کبائر پیش همه پیش نبوة برابر شمرند و صغائر را مخصوص بزمانه پس نبوة
داشتند مقتضای اتحاد منشا آن بود که هر دو یکسان می بودند در جوابش آنچه بفهم
می آید اینست که کبائر بذات خود مقصود می شوند و صغائر ذرایع کبائر می باشند
کبائر را نسبت صغائر ذاتی می باشد قبح آن عرضی چه کبائر را آنچه یک معصیت

فیکر نمی باشد و ذرائع را مصادر کبیره می بود و اینهم بسا اوقات متبدل میشود و همین مسئله زنا با کبر
باشد ممنوع و بوس و کنار با اراده خود محمود و ذاتی که اندر منصور کبائر موصوف بالذات و صغائر
بالعرض و قلیل عروض خواهند بود قبل عروض اطلاع قابلیت بغایت میسر مثل اطلاع موصوف
بالذات سهل و آشکارا نیست معهذا تحدید حدود کار خداوند معبود ست نبی اهم اگر این علم
میسر می آید بذریعه وحی میسر می آید و غالبا و وجدک ضالا فهدی همین معنی داشته باشد
مگر علم حدود کبائر باین وجه که بوجه مقصود بودن آن و اشتهار شدست آن قدر تا بعد قرن
اتفاق انبیاء دین روشن تر ست چندان محتاج وحی نیست باینوجه لازم آمد که هم پیش
از نبوة و هم بعد از نبوة ممتنع باشد باقی ماند صغائر چون آنها را این مرتبه اشتهار نمی باشند
و نه چنان مقصود و بر روی کار گونه اختفا دران راه یافت که بی نزول وحی علم بسیاری
ازان در حکم ممتنع باشد آخر کیست که میداند که ممانعت ذرائع زنا که از حدیث و کلام الله
می بر آید هرگز بخیال مدعی نمی آید هان بعضے ازان مثل کذب که علم بطلان آن طبعی ست
درباره امتناع و انتهار انبیاء ازان محتاج وحی نیست مگر اینهم تا همانقدر ست که جریمه
باشد و اگر از قسم زلة بود امتناعش در حق ایشان ممنوع می نماید هان اینقدر هیچ که قوة
علمیه و قوة عملیه از کمالات ذاتیه بلکه اصل آنست و کذب بظاهر دلالت بر فساد اول دارد
که اشرف ست و بعد اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی رافع اعتماد مطلق ست پس خدا را
چه امید که وحی بجنسه خواهد رسانید و بچه نوع این یقین که هرچه از نزد آورده بی کم و کاست
آورده باینوجه که کذب مقتضاے طبعش بود به نبوت زائل شاید لیکن از پاک نهادان
بوقت غفلت مصدر چنانچه صدور کبائر ممکن ست و جمله لولا ان رأی برهان ربه شاهد
بر آن کلاب و اینهم بطور زلة بدرجه اولی ممکن باشد البته کبیره بوجه تعین مصدر
بطور زلة صادر نتوان شد ازینوجه عصمت لازم افتاد خط ختم شد تقریر عصمت انبیاء علیهم السلام
چون منقول گمی باید گفت بر بعد من هرچند این هیچمدان از هر دو محروم منقول معقول الله

است مگر به نسبت معقول اگر دعوی ناآشنائی محض کنم زیباست مگر باین نظر کشده وامام دین
فن عقل است نه نقل اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گومباد الحمد لله
و بینش عقل که بمن عنایت فرموده اند برای رهبری این راه کافی است بالجمله امتثال بکار آن عزیز
و پاس خاطر نازک شما ضرور است چنان بذهن ناقصم می آید که مفهومات را ذهن و مصادیق را خارج
ظرف است و کلی مفهوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است چون علم تحقق چیزی در خارج خبر است
و خبر را صدق یا کذب لازم در صورت تصادق مفاهیم با مصادیق لازم افتاد که چنانکه مفاهیم
بالاتفاق در ذهن موجود اند مصادیق در خارج باشند مگر اندرین صورت معنی خارج و مراد از ان ظرفی
باشد ماورای ذهن یعنی آنکه در تحققش حاجت اعتبار معتبر نباشد و چنان دانم که جزئیات مشخصه
کلیات طبعیه می باشند یعنی قطعات آن عرض بقدرت کامله کلیات طبیعیه را پاره پاره کرده در جامه
اعدام گوناگون پیدا زند مصداق جزئی و تشخص بیک نظر همان پاره جدا افتاده می باشد قطع نظر از
اعدام ملاحقه و گاهی آن پاره بان عدم پیوسته مجموعه میگردد اندرین صورت آنرا فرد باید گفت جزئی
همچنین اسباب لحوق اعدام یعنی پارهای دیگر کلیات و جزئیات آنرا اگر باو شمارند چنان باید که عروض
خوانند و اگر کسی قصه را برگرداند گنجایش انکار نیست چه لا مشاحة فی الاصطلاحات لیس که کلی را در خارج
موجود بوجود اشخاص گفته غلط نگفته نظرش بر شق اول است چه اندرین صورت وجود اشخاص همان وجود
کلی است هان این سخن این فهمیدن که کلی در خارج نیست گر هست اشخاص اوست کار خوش فهمان
است بمقابله اوشان اگر گویند که در خارج اشخاص نیست اگر هست کلی است مراد از اشخاص پاره
کلی مع قید عدمی یا وجودی گیرند زیباست چه هیآت اجتماعیه از امور انتزاعیه است که در خارج
تنها بذات خود موجود نیست هان امری دیگر است که از اشخاص منتزع میشود آنرا اگر تشکل کلی با
دیگر کلی گویند بجاست تحقیق این سخن اینست که سوا وجود مطلق که مصداقش بجز ذات حق
نیست که باشد همه با قران وجود و عدم صورت گرفته اند اجرام کلی باشند یا جزئی تا در ماده وجود
آنرا هستی باشد و پیدائی این همه ازان حقایق ممکنه همین پیدایش کل صورت که با قران وجود و عدم پیدا و منتزع

میشوند و آن تمامہا جزئی است پیکر جزئی باشد یا پیکر کلی چہ پیکر ہر چیز حاضر و ہست کہ از ما سوا ازو

تمیز دہد و این ہر یکے جزئیہ صورت نبندد و در صورت اشتراک تمیز کجا و بزعم احقر قول کسی کہ بعینہ تشخص

رفتہ یا بانتزاع آن گفتہ برین پیکر با نظرش افتادہ باشد مگر چنانکہ این پیکر با قابل چنان انقسام

نیست کہ در خارج قسمت حاصل منقسم صادق آید ہمچنین کثرتی مگر حاصل میتوان کرد کہ از انکسر

و انطباع نام می نہم شاملش اگر بکار است صورت مثلث یا مربع را اگر بجز خطوط متلاصقہ چیز دیگر نیست

پیش نظر داشتہ تصدیق سخن احقر خواہند چہ صورت مثلث یا مربع را اگر تقسیم فرمایند آن خطوط را

پارہ پارہ خواہند کرد مگر از مثلث یا مربع باز نشانی نخواہند یافت ہان یکی صورت مثلث در آئینہ ہائی

کثیرہ منطبع میتوان شد لیکن چنانکہ در انطباع بسا اوقات عکس اشیاء محفوظ نمیماند بلکہ باندازہ مرایا

و مرایای صغر و کبر عارض میشود یک صورت بیک مادہ کبیر مینماید و بدیگر مادہ صغیر چنانکہ در تصاویر جزئی آدم مشاہدہ

کردہ باشی ہمچنین صور کلیات چنانچہ در مجموعہ حصص کلی طبعی بود متجلی و منطبع بود ہمچنان در یک حصہ ہم

ہمان جلوہ می نماید ہمین است کہ اطلاق آب چنانکہ بر بحر ذخار صحیح است بر قطرہ ہم ہمچنان صحیح ہمین است اگر در

صورت پیکر کلی طبعی ملحوظ و مد نظر میباشد ازین تقریر دانستہ باشی کہ کلی طبعی بدیہ کبیر از وجود منسلط میباشد

کہ بیاعث خاص اعنی پیکر مخصوص آراستہ غرض یک طبعی چیزی دیگر است و پیکر آن چیز دیگر کلی طبعی بذات

خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص بپایہ آن موجود اشخاص ہمان وجود کلی طبعی است و وجود

کلی طبعی ہمان وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آنرا صنف باید دانست چنانچہ از نفس کلی طبعی گر پیش نظر

آید منتزع توان شد ہمچنان از اشخاص منتزع است اگر فرق است فرق صغر و کبر است بالجملہ ہر کہ

بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ و ہر کہ بانتزاع آن از جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ

اشارہ ہر یک چیز دیگر است کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ

ہان بوجہ غفلت در احکام یکی را بدیگری آمیختند و فتنہا انگیختند والحمد للہ علی ہدانا الی الصواب

مکتوب پنجم

بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حجۃ الاسلام نور اللہ مرقدہٗ کے عزیز ترین شاگرد تھے۔ شکل وصورت اور تقریر میں ہو بہو مولانا محمد قاسم صاحب نظر آتے تھے۔ اسی لئے عام طور پر معاصرین ان کو مثیل قاسمی کہتے تھے۔ "تذکرۃ الکرام" کے مصنف نے مولانا احمد حسن صاحب کا ذکر حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے:

پیدائش اور باپ دادا کا نام

"علامہ زماں، افتخار زمانیاں، استاذ الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین فطین، خوش رو، خوش خو، خوش تقریر، صاحب وجاہت بزرگ عہد تھے۔ شاہ ابوالقاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتی رحمہ اللہ کے پوتے، پیر اکبر حسین کے بیٹے ۱۲۶۷ھ میں ولادت ہوئی۔

وطن امروہہ اور سادات حسینی

آپ امروہہ ضلع مراد آباد میں حسینی سادات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی لئے مولانا محمد قاسم صاحب ان کو میر صاحب کہہ کر پکارا کرتے۔

ابتدائی تعلیم

آپ نے ابتدائی تعلیم اور عربی وفارسی کی ابتدائی درمیانی کتابیں اپنے وطن امروہہ کے اعلیٰ اساتذہ مولانا رافت علی صاحب رحمہ اللہ۔ مولانا کریم بخش صاحب بخشی رحمہ اللہ اور مولانا محمد حسین صاحب جعفری رحمہ اللہ سے پڑھیں۔ مولانا رافت علی شیعوں کے مقابلے میں سنیوں کے بہت بڑے مناظر تھے اور انہوں نے شیعوں کے رد میں کئی

کتابیں لکھی تھیں جن میں سے اکثر طبع ہو کر شائع ہو چکی تھیں۔ دوسرے استاد مولانا کریم بخش صاحب مولانا قاری امام الدین بخشی امروہی خلیفہ شاہ غلام علی دہلوی و استاذ قاری عبدالرحمٰن صاحب پانی پتی کے صاحبزادے تھے۔ ان اساتذہ کے علاوہ امروہے کے ماہر اور حاذق طبیب حکیم امجد علی صاحب سے آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے تلمذ

امروہہ سے آپ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جہاں نانوتہ، میرٹھ، دیوبند میں حضرت الاستاذ قیام کرتے وہیں مولانا احمد حسن بھی ساتھ ہوتے۔ فیض صحبت قاسمی اور تعلیم قاسمی نے شاگرد کو کندن کر دیا۔ اور اس شفقت اور محبت سے پڑھایا جو پہلے زمانے کے اساتذہ کا دستور تھا۔ الغرض مولانا امروہوی کامل ہو کر نکلے اور استاذ کی زندگی میں ہی درس و تدریس کا کام شروع کر دیا۔ آپ کی تعلیم کے حصول کا دور تقریباً ۱۸۶۷ء سے ۱۸۷۵ء تک معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ۱۲۸۳ھ سے ۱۲۹۳ھ تک کے درمیانہ عرصے کا دور ہے۔

بیعت

پہلے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کی اور آپ کی وفات کے بعد حاجی امداداللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے روحانی فیوض و برکات حاصل کیے۔

ملازمت

تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے خورجہ ضلع بلند شہر کے عربی مدرسے میں سب سے پہلے ملازمت کی جس کی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے رکھی تھی۔ یہاں آپ صدر مدرس رہے۔ بعد ازاں گلاوٹھی سنبھل اور پھر دہلی کے مدارس میں صدر مدرس رہے۔ دہلی کا مدرسہ جس میں ملازم رہے مدرسہ عبدالرب تھا جیسا کہ امیر الروایات سے واضح ہے۔ مولانا خلیل الرحمٰن صاحب کو جو سند اپنے قلم سے لکھ کر دی

ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ''كتبه و حرره احقر الزمن احمد حسن حسينى عفى عنه فى المدرسة العربية الواقعة فى الدهلى"

اسی زمانے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یعنی ۱۲۹۲ھ میں دہلی میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع مجتبائی میں کام کرتے تھے۔ مولانا فخر الحسن صاحب بھی مدرسہ عبدالرب میں ملازم رہے ہیں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد

خورجہ، سنبھل، دہلی کے مدارس کے بعد مولانا احمد حسن صاحب مدرسہ شاہی مراد آباد میں جو مدرسۃ الغرباء کے نام سے نامزد تھا بہ حیثیت صدر مدرس ملازم ہوئے۔ یہ مدرسہ صفر ۱۲۹۶ھ میں مولانا محمد قاسم صاحب کے ایماء سے قائم کیا گیا تھا۔ رمضان ۱۳۰۳ھ تک اس مدرسے سے تعلق رہا۔ اسی عربی مدرسے کے شاگردوں میں مولانا حافظ عبدالرحمٰن صاحب صدیقی امروہوی محشی بیضاوی، قطب الوقت مولانا حافظ عبدالغنی صاحب پھلاودی ضلع میرٹھ، مولانا محمد یحییٰ صاحب شاہ جہان پوری (مرتب افادات احمدیہ قلمی) مولانا محمود حسن صاحب سہوانی، مولانا عبدالحق صاحب ساکن پیلی بھیت قاضی عبدالباری صاحب ساکن گڈھ مکتیسر اور مولانا خادم حسین صاحب امروہوی خاص خاص شاگرد ہو کر نکلے۔ ۱۳۰۳ھ میں سات سال کی ملازمت کے بعد وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

مدرسہ عربیہ جامع مسجد امروہہ

یہ مدرسہ اور بہت سے مدارس عربیہ ہندوستان میں قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کے جاری کردہ ہیں۔ مولانا احمد حسن صاحب نے مراد آباد سے آ کر پھر اس کو ترقی دی۔ مدرسے کے لئے تعمیرات کا بھی اضافہ کیا۔ مسجد کے مشرق میں دارالحدیث اور آس پاس کئی درس گاہیں بنوائیں، جہاں آپ تفسیر و حدیث، فقہ اور دیگر مضامین پڑھاتے تھے وہاں طب کی تعلیم بھی دیتے تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب دارالعلوم دیوبند میں مدرس کی حیثیت میں

جس زمانے میں امروہے کے مدرسے کی ترقی میں آپ مصروف تھے تو ابتدائے مدرسہ کے چند سال بعد دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے آپ کو دیوبند بلالیا۔ لیکن ابھی آپ کو دارالعلوم دیوبند پڑھاتے ہوئے دو ماہ گذرے تھے کہ اہل امروہہ دیوبند آئے اور ان کو واپس لے گئے اور ان کے واپس جانے کی ارکان مجلس دیوبند نے بخوشی اجازت دے دی۔ یہاں واپس ہوکر مولانا پھر کہیں ملازمت کے سلسلے میں نہیں گئے۔ آخر جو سب کا انجام ہونا ہے مولانا کا بھی ہوا اور ۲۹ ربیع الاوّل ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۱۲ء کی رات میں عشاء کی نماز کے بعد آپ کا انتقال ہوگیا۔ جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نماز جنازہ پڑھائی جو ان دنوں اتفاق سے امروہہ گئے ہوئے تھے اور جامع مسجد امروہہ کے صحن کے جنوبی گوشے میں دفن کردیئے گئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔ مزید حالات ہماری کتاب ''انوارِ قاسمی'' جلد اوّل میں پڑھئے۔

مولانا احمد حسن کی تقریریں ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہوئیں۔ ہندوستان کے خاص مقررین میں حضرت شاہ محمد اسمٰعیل صاحب شہید۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی شمار ہوتے ہیں۔ انہی خواص میں مولانا احمد حسن صاحب بہترین مقرر تھے اور بعد ازاں حلقۂ دارالعلوم دیوبند میں ایک خاتم المقررین علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی گذرے ہیں اور پھر مولانا محمد طیب صاحب ہیں اور مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی اور ان سے پہلے مولانا مظہر الدین شیرکوٹی ایڈیٹر ''الامان و وحدت'' دہلی فاضل دیوبند بہترین مقرر تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور حق یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعلیٰ اور ارفع علماء میں سے تھے۔ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے ان کی وفات پر جو مضمون تحریر فرمایا اور جو القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوا لکھتے ہیں:

''مولانا احمد حسن صاحب کی تقریر، تحریر، ذہانت، تبحر، اخلاق اور علوم عقلیہ

اور نقلیہ میں کامل دستگاہ ضرب المثل تھی اور سب سے زیادہ قابل قدر اور ممتاز کمال مولانا کا یہ تھا کہ حضرت قاسم العلوم والخیرات کے دقیق اور غامض علوم کو ان ہی کے لب ولہجہ اور طرز ادا میں نہایت صفائی اور سلاست کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔"

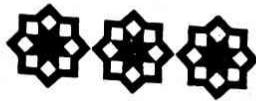
مولانا نے ۱۹۱۱ء میں مؤتمر الانصار مراد آباد کے اجلاسوں کی صدارت فرمائی اور ایک خطبہ صدارت بھی لکھا اور ایک زبردست وعظ بھی بیان فرمایا۔ اس کے بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور میرٹھ کی مؤتمر الانصار کے جلسے میں جو کہ دارالعلوم دیوبند میں مولانا عبیداللہ سندھی کی کوشش سے قائم ہوئی تھی شرکت نہ فرما سکے۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

مضمون مکتوب

اس مکتوب میں حضرت مولانا نے دو حدیثوں کے مضمون میں مطابقت پیدا کی ہے جن میں بظاہر تضاد پایا جاتا ہے۔

(۱) پہلی حدیث یہ ہے جس کو امام ابوداؤد نے روایت کیا کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔

(۲) دوسری حدیث یہ ہے کہ جب مکاتب کسی حد کو پہنچے یا کسی میراث کو، تو آزادی کے مطابق ہوگا۔ (ابوداؤد) مترجم

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبته درهم (رواہ ابوداؤد)

”مکاتب غلام اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک کہ بدل کتابت میں سے اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہے۔“

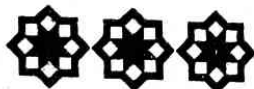
وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا ورث بحساب ما عتق (رواہ ابوداؤد)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العٰلمین والصلٰوة والسلام علٰی رسوله
سیدنا محمد سیدالمرسلین و علٰی اٰله و اصحابه اجمعین.

بعد حمد و صلٰوة بنده هیچمدان محمد قاسم بخلمت سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمه الله تعالٰی و ابقاء و اوصله الی ما یتمناه.

پس از سلام مسنون و شوق مکنون می نگارد که خطوط چند ازاں طرف رسیدند بوجوه چند که یک دو ازاں از مکتوب عربی مصحوب جناب حکیم صاحب﴿حکیم صاحب سے مراد حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری ماہر طب ہیں جو کہ حضرت قاسم العلوم کے شاگرد تھے۔ انوارؔ مترجم﴾مدظله دریافته باشی از جواب آنها مقصر ماندم اکنوں وقت فرصت دیده بنام خدا قلم بدست گرفته نشستم تا هرچه از عالم بالا فرو ریزند بر نگاراً مگر دانی که بر کندن بیخ شبهات خصوصاً شبهات علماء بجز آنکه اَوّل مبادی و مقدمات مطالب ذکر کرده شود ممکن نیست نظر بریں حسب عادت قدیم دریں هم اَوّل سخنی چند گذارش می کنم. بغور دیده اَوّل بر صفحه خاطر مصفانقش باید بست. و پس ازاں بهر مطالب اصل مقصود منتظر باید نشست .

الحمد للّٰہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علٰی رسولہ
سیدنا محمد سیدالمرسلین و علٰی اٰلہ و اصحابہ اجمعین.

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ ناچیز محمد قاسم سرتاپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ تعالیٰ، ابقاہ واوصلہ ما یتمناہ خدا اس کو سلامت رکھے اور باقی رکھے اور مراد کو پہنچائے: کی خدمت میں سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد لکھتا ہے کہ چند خطوط آپ کی طرف سے پہنچے۔ چند وجوہات کی وجہ سے کہ

ایک دو وجہ جناب حکیم (رحیم اللہ) صاحب مدظلہ کے بدست ارسال کردہ عربی خط سے معلوم ہوگئی ہوگی آپ کے خطوط کے جواب میں کوتاہی ہوگئی اب فرصت کا وقت پا کر خدا کے نام پر قلم لے کر بیٹھا تا کہ خدائے کریم جو کچھ میرے دل میں القا کریں وہ میں لکھ ڈالوں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ شبہات اور خاص طور پر علماء کے شبہات کی بیخ کنی اس کے بغیر کہ پہلے مطالب کے مقدمات اور ابتدائی اُمور کا ذکر نہ کیا جائے ممکن نہیں ہے اس کے پیش نظر پرانی عادت کے مطابق اس خط میں بھی اَوّل چند باتیں گذارش کرتا ہوں غور سے پڑھ کر اَوّل ان مقدمات کو اپنے آئینہ گوں دل پر نقش کر لیجئے اور پھر اس کے اصل مقصد کے مطالب کا انتظار کیجئے۔

سخن اَوّلیں

اَوّلیں سخن کہ قابل گذارش است ایں است کہ علت و موجب ملک قبض است و بس در آنچہ تہمت ملک بنام بیع و شرا و ھبہ و میراث زدہ اند از تلبیسات بداھت وھم و مغالطھائے نظر بالائی است . ایں ھمہ چنانکہ از تقریرات سابقہ دریافتۂ اسباب استحصال قبض اند نہ موجبات ملک مگر واضح باد کہ قبض تام ھمان است

که دیگران را بدستاویز حقی گنجائش آویزش نباشد ورنه قبض این و مستعیرهم موجب ملک گردیدی اندریں صورت قبضیکه بعوض حاصل کرده باشند تا وقتیکه عوض را در ملک او حقیقةً یا حکماً وجودی و نمودی نبود خیال ملک نباید بست که این خیال خام است و غلط. چه این ملک از تفریعات قبض است که بر معاوضه متفرع شد. پس تاوقتیکه معاوضۂ ملک متحقق نشود ملک راچه یارا که تحقق پذیرد. و میدانی که معاوضه اضافتی است از اضافات که بے تحقق حاشیتین وجودش محال. وجود حقیقی خود همیں است که عاقدثانی بدست دارد اما وجود حکمی راشاید هنوز نفهمیده باشی. آں اینست در عالم موجود باشد و اسباب تحصیلش همه فراهم. بدیں سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد. هاں اگر از عوضیں یا ازاحد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا اسباب تحصیل آں همه مفقود. آں وقت نتواں گفت که معاوضه را وجودے است حقیقی یا حکمی. ازیں جا است آنکه در سلم وجود مسلم فیه در بازارها شرط کرده اند و نهی بیع " ما لیس عندک" و بیع معدوم نیز مبنی برهمیں است. اگر فرق است همیں قدر است که در سلم قبض موجل خواسته اند بالفعل عدم مسلم فیه بدست بائع مضر نیفتاد. و ایں جا قبض معجل مطلوب است . اگر بالفعل بدست بائع نیست تسلیم از کجا خواهد کرد پس اگر شخص بوجه عقد معاوضه بر چیزی قابض شد و عوض ثانی را هنوز نه وجود است نه نمود یا هست امااسباب استحصالش همه مفقود آں قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکه آں عقد را باطل یا نا

تمام باید انگاشت راگر عوض مذکور از ذوات ﴿ذوات القیم، ذوات ذات کی جمع اور قیم قیمت کی جمع ہے۔ذوات القیم وہ چیزیں جوناپ کر نہیں بکتیں بلکہ ان کی قیمت لگتی ہے۔مترجم﴾**القیم است بن باطل است ورنہ نا تمام کہ احدالعوضین را نہ وجود حقیقی است نہ حکمی. اگر در خارج موجود است اما در احاطہ ملک عاقد نیست تاہم ہماں آش در کاسہ چہ معاوضۃ الملک ہماں است کہ باہم مملوکات یک دیگر را بستانند و ایں جا وجود ملک حقیقی خود طاہر است کہ نیست. باقی ماندہ حکمی بدیدۂ عقل اگر بنگرنداز انہم نشانی نیست**

پہلی بات

پہلی بات جوگذارش کے قابل ہے یہ ہے کہ ملک کا موجب اور اس کی علت صرف قبضہ ہے۔اور وہ جو بیع وشرا اور ہبہ ومیراث کے نام پر فقہاء نے ملکیت کی تہمت ﴿یعنی ملکیت کا موجب دراصل قبضہ مملوک ہوتا ہے۔لیکن بیع وشرا اور ہبہ ومیراث کے ذریعہ جوفقہاء نے مالک ہونا قرار دیا ہے تو دراصل وہ موجب ملکیت نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کا اتہام ہے۔بیع وشراء ہبہ اور میراث کی چیزوں میں بھی قبضے کے بعد ہی ملکیت تصور ہوتی ہے۔ مترجم﴾لگائی ہے تو یہ صاف وہم کا فریب اور سرسری نظر کا مغالطہ ہے یہ سب (بیع و شرا، ہبہ ومیراث) جیسا کہ پہلی تقریروں سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہیں نہ کہ موجبات ملک ہیں۔مگر واضح رہے کہ مکمل قبضہ وہی ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو کسی حق کی دستاویز کے باعث نزاع کی گنجائش نہ رہے۔ورنہ امین اور مستعیر ﴿وہ شخص جس نے کسی چیز کو دوسرے سے عاریت پر لیا ہو مستعیر کہلاتا ہے۔ مستعار چیز یا امانت پر قبضے سے امانت اور مستعار چیزیں ملکیت میں نہیں آجاتیں۔مترجم﴾ کا قبضہ بھی ملکیت کا موجب بن جاتا ہے۔اس صورت میں وہ قبضہ جو عوض میں حاصل کیا ہوتا وقتیکہ عوض کا حقیقۃً یا حکماً اس کی ملکیت میں وجود ونمود نہ ہو۔

ملکیت کا خیال دماغ میں نہیں لانا چاہئے کہ یہ خیال خام ہے اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت قبضے کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے جو کہ معاوضے پر پیدا ہوئی ہے۔ لہٰذا جب تک کہ ملک کا معاوضہ متحقق نہیں ہو جاتا اس وقت تک ملکیت کی کیا طاقت ہے کہ وجود میں آئے اور تمہیں معلوم ہے کہ معاوضہ نسبتوں میں سے ایک قسم کی نسبت ہے کہ دونوں طرفوں ﴿عوض میں دی جانے والی اور عوض میں لی جانے والی چیزوں کے بغیر معاوضے کا معاملہ واقع نہیں ہو سکتا لہٰذا خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان معاوضے کا معاملہ ایک نسبت یا تعلق ہے۔ مترجم﴾ کے وجود میں آئے بغیر اس کا وجود محال ہے۔ حقیقی وجود تو خود یہی ہے کہ دوسرا سودا کرنے والا قبضے میں رکھے لیکن حکمی وجود کو شاید آپ نے ابھی سمجھا نہ ہو وہ یہ ہے کہ دنیا میں موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب فراہم ہوں۔ اس سبب سے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو محال نہ ہو۔ ہاں اگر عوضین میں سے یا عوضین میں سے ایک کا دنیا میں کوئی نام ونشان نہیں یا اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہوں تو اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ معاوضے کا کوئی حقیقی یا حکمی وجود ہے یہیں سے یہ بات ابھرتی ہے کہ (بیع) سلم ﴿بیع سلم یہ ہے کہ فصل کٹنے سے پہلے یا کٹنے کے بعد کسی کو دس روپیہ دیئے اور یوں کہا کہ دو مہینے یا تین مہینے کے بعد فلاں مہینے میں فلاں تاریخ کو ہم تم سے ان دس روپیہ کے گیہوں لیں گے اور نرخ اسی وقت سے کر لیا کہ روپیہ کے پندرہ سیر یا بیس سیر کے حساب سے لیں گے، ایسی بیع کو بیع سلم کہتے ہیں۔ بیع سلم کی کچھ شرطیں ہیں جن کے بغیر یہ درست نہیں ہوتی۔ فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ کیجئے۔ مترجم﴾ میں مسلم فیہ (جس کے متعلق بیع سلم کی گئی ہے کے بازاروں میں پائے جانے کی فقہاء نے شرط لگائی ہے اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس موجود نہیں اور معدوم کی بیع میں بھی اسی پر ﴿اسی پر مبنی ہے۔ یعنی عوضین کا پایا جانا اور تحصیل کے اسباب کا مفقود نہ ہونا۔ مترجم﴾ مبنی ہے اگر کوئی فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ سلم میں قبضہ ایک مدت مقررہ پر مطلوب ہوتا ہے۔

مسلم فیہ کا بالفعل بائع کے ہاتھ میں نہ ہونا مضر نہیں ہوا اور یہاں جلد قبضہ مطلوب

ہے اگر بالفعل بائع کے پاس نہیں ہے تو خریدار کو کہاں سے سپرد کرے گا۔

لہٰذا اگر کوئی شخص عقد معاوضہ کی وجہ سے کسی چیز پر قابض ہو گیا اور عوض ثانی کا ابھی وجود ہے اور نہ نمود ہے یا اگر ہے لیکن اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہیں تو اس کے قبضے کو ملکیت کا موجب خیال کرنا چاہیے بلکہ اس عقد کو باطل یا ناتمام خیال کرنا چاہیے اگر عوض مذکوریت ﴿ہماں آش است و ہماں کاسہ۔ یہ فارسی کی ضرب المثل ہے جس کے معنی ہیں کہ معاملہ جوں کا توں ہے۔مترجم﴾ والی چیزوں میں سے ہے تو بیع باطل ہے ورنہ ناتمام ہے کہ عوضین میں سے کسی کا نہ حقیقی وجود ہے اور نہ حکمی اگر خارج میں معدوم ہے تو میرا دعویٰ واضح ہے اور اگر خارج میں موجود لیکن بیع کا سودا کرنے والے کی ملکیت کے احاطے میں نہیں ہے۔ تو پھر بھی پیالے میں وہی آش ﴿ہماں آش است و ہماں کاسہ۔ یہ فارسی کی ضرب المثل ہے جس کے معنی ہیں کہ معاملہ جوں کا توں ہے۔مترجم﴾ ہے کیونکہ ملک کا معاوضہ وہی ہے جو کہ باہم ایک دوسرے کی مملوکہ چیزوں کو آپس میں لے لیں اور یہاں پر حقیقی ملک خود ظاہر ہے کہ نہیں ہے باقی رہی حکمی ملکیت تو اگر بہ نگاہ غور دیکھیں تو اس کا بھی کوئی نام ونشان نہیں۔

شرح معمّی

شرح ایں معمی ایں است که اشیاء ذوات القیم متاع بے نظیر و بی مثل مے باشد. نظر بریں هر کرا بدست افتد عزیز الوجود پنداشته حمائل گردن سازد. وبی ضرورت از خود جدانکند. اندریں صورت هر کرابدست نیست چه امید که بدست توان آورد. هاں مثلیات را چنداں قدر و قیمت نباشد که بر التجاء دیگراں سر گراں کند و دست بکشند هر جا بکثرت موجود می باشد. در عالم اگر موجود است باز بدست توان آورد. پس اگر اسباب استحصال آں فراهم اند چه اندیشه وجود اسباب تحصیل همانا

خود وجود اوست . اندریں صورت اگر تعیین قدر و مدت و دیگر اُمور بطوری کردہ اند کہ اندیشۂ نزاع از میان برخاستہ معاوضہ صحیح خواھد شد. بالجملہ جائیکہ ماھیت مقصود و مبیع باشد کار سھل است ایں تشخص اگر بھم نمیرسید بہ تشخصی دیگر میتواں کرد. مگر جائیکہ خود تشخص مطلوب و مبیع باشد آنجا چہ تواں کرد. کہ تشخص تعددند تاز ازیں فرد، روتافتہ بفرد دیگر آویزند.

شرح معمّٰی

اس چیستاں کی شرح یہ ہے کہ ذوات القیم اشیاء بے نظیر وہ کہلاتی ہیں جن کی نظیر اور مثل نہ ہوں اس پر نظر رکھتے ہوئے جس کسی کو یہ اشیاء حاصل ہو جائیں ان کو نادر الوجود سمجھ کر گلے کا ہار بنالے گا ضرورت کے بغیر اپنے پاس سے جدا نہ کرے گا۔ اس صورت میں جس کسی کے پاس وہ چیزیں نہیں ہیں کیا اُمید ہے کہ وہ حاصل کر سکے گا۔ ہاں مثلیات ﴿مثلیات وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کی مثل دوسری چیزیں موجود ہوں۔ مترجم﴾ کی چنداں قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ دوسروں کے مانگنے پر منہ چڑھالیں اور ہاتھ دینے سے کھینچ لیں کیونکہ ایسی چیزیں بکثرت پائی ﴿اس سلسلے میں جام جم اور جام سفالی کو پیش رکھئے، بقول غالب۔ اور لے آئیں گے بازار سے گر ٹوٹ گیا۔ ساغر جم سے میرا جام سفال اچھا ہے۔﴾ جاتی ہیں۔ اگر دنیا میں موجود ہیں تو پھر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ پس اگر اس کو حاصل کرنے کے اسباب فراہم ہیں تو کیا فکر ہے۔ اسباب تحصیل کا میسر آنا خود اس چیز کا وجود ہے۔ اس صورت میں اگر چیز کی مقدار اور مدت اور دوسرے معاملات اس طرح طے کر لئے ہیں کہ درمیان سے جھگڑے کا اندیشہ ہی جاتا رہا ہے تو پھر معاوضہ صحیح ہو گا۔ الحاصل جہاں ماہیت مقصود اور مبیع ہو تو کام آسان ہے۔ یہ تشخص اگر بہم نہیں پہنچتا تو دوسرے تشخص سے کام چلایا جاسکتا ہے۔ مگر جہاں خود تشخص ہی مطلوب اور مبیع ہو وہاں کیا کر سکتے ہیں کیونکہ تشخص متعدد ہونے کو جانتا ہی نہیں کہ اس فرد سے منہ پھیر کر دوسرے فرد کی طرف متوجہ ہو جائیں۔

سخن دوم

سخن دوم ایں ست که قبض مذکور علی الاطلاق موجب ملک نیست. هاں ایں قدر مسلم که هرچیز را قابل دگر است ملک را نیز هرچیز برنتا برچیزی باید که بوجه منافع قلوب را بخود کشدو بر روئے خود مائل گرداند. پس هرچه سرمایهٔ میلان داشته باشد آنرا ماں نام نهاده مے گوئم که اگر احد العوضین مال نیست ملک هم دراں جانب نیست و چوں ملک نیست معاوضة الملک نیز متحقق نتواں شد و ازیں جاست که بیع"میته و دم و خنزیر " را بیع باطل قرارداند. چه یکی از حاشیتین اضافت معلوم مفقود است بلکه پیشتر از اضافت معاوضه ملک نیز که یکے از اضافات است همیں وجه موجود نشد تا باضافت معاوضه که متفرع است براں چه رسد و آنکه در حق کتابی بیع ایں قسم اشیاء را جائز داشته اند و جهش دگر است. یعنی ایں اشیاء در حق کفار مال است. و دریں قدر مے دانی که حرجی نیست. چه ممکن است که چیزی بهر نوعی یا صنفی نافع بود و بهر نوعی یا صنفی دیگر مُضر. آب که هر هر قطره اش بهر ماهیاں آب حیات است. اگر مسکن بنی آدم و حیوانات صحرائی گردانند سامان ممات باشد. همه غرقاب فناشوند. و هوا که روح افزای جانوران صحرائی است و غذاءِ روحانی آنها اگر اگر بتوطن ماهیاں وغیره جانوران دریائی را دهند کم تر از سموم جانگزانباشد. باز آب و هوارا هم بنگر که یک نوع یا یک صنف اگر مفید است بهر دیگر مضر. آب شور ماهیاں دریاۓ شوررا اگر مبارک است ماهیان دریائے شیریں را بنگر که چقدر زیاں دارد. و

هم چنیں برعکس باید پنداشت.

چوں قصۂ منافع ومضار ایں چنیں است ممکن است که چیزی بهر صنفی مال باشد و بهر صنفی مال نباشد . بلکه وبال باشد. بازچوں غوربکار برویم ایں جا نیز همیں انداز یافتیم . تفصیل ایں اجمال اینکه.

دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ قبض مذکور مطلقاً ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم ہے کہ ہر چیز کو دوسرا قبول کرنے والا ہے۔ ہر چیز ملکیت کے قابل نہیں ہوتی۔ کوئی چیز ایسی ہونی چاہئے کہ (اپنے) منافع کی وجہ سے دِلوں کو اپنی طرف کھینچ لے اور اپنی طرف متوجہ کرے۔ پس جو چیز کشش کا سامان رکھتی ہوگی اس کا نام مال رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اگر احد العوضین مال نہیں ہے تو ملکیت بھی اس جانب میں نہیں ہے اور جب ملک نہیں ہے تو ملک کا معاوضہ بھی متحقق نہیں ہوسکتا اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ مردہ جانور اور خون اور خنزیر کی بیع کو فقہاء نے باطل قرار دے دیا کیونکہ معلومہ اضافت کی دونوں جانبوں میں سے ایک مفقود ہے۔ بلکہ معاوضہ کی اضافت سے پہلے ملک بھی جو کہ اضافتوں میں سے ایک اضافت ہے اسی وجہ سے موجود نہیں رہی تا آنکہ اضافت معاوضہ تک جو اس پر متفرع ہے کیا رسائی ہو اور یہ بات کہ کتابی ﴿اہل کتاب جو توریت انجیل، زبور اور دیگر صحف آسمانی پر ایمان رکھتے ہیں۔ مترجم﴾ کے حق میں اس قسم کی چیزوں کی بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی اس لئے کہ یہ چیزیں مردار، خون، وغیرہ کفار کے حق میں مال ہیں اور اتنی سی بات میں آپ جانتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی چیز کسی نوع یا صنف کے لئے نافع ہو اور کسی دوسری نوع یا صنف کے لئے مضر پانی جس کا ایک ایک قطرہ مچھلیوں کے لئے آبِ حیات ہے اگر اس کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنادیں تو وہ آبِ حیات موت کا باعث ہو جائے گا اور سب موت کا شکار ہو جائیں گے۔ اور ہوا جو کہ صحرائی جانوروں کے لئے رُوح افزا

ہوتی ہے اوران کی رُوح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنادیں تو وہ ہوا ان کے لئے جان لیوا بادسموم سے کم نہ ہوگی۔ پھر پانی اور ہوا کو بھی دیکھئے کہ ایک قسم کی آب وہوا ایک نوع یا ایک صنف کے لئے اگر مفید ہے تو دوسری کے لئے مضر ہے۔ شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب شور بابرکت ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں کے لئے کس قدر نقصان دہ ہے اوراسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہئے۔

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کے لئے مال ہو اور دوسری صنف کے لئے مال نہ ہو بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا تو یہاں پر بھی ہم نے یہی انداز پایا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

تفصیل ایں اجمال

ایمان را از صفائی قوت علمیه و چستی قوت عملیه ناگزیر است چه علم از مبادی آں اذعان است که نامش ایمان است وعمل از مقتضیات آں نظر بریں هرچیز یکه مفسد ایں دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواهد داشت. نافع و مال بودنش کجا هم چنیں حیا شعبۂ عظیمه است ازاں و حسن اخلاق وطهارت باطن که انشراح است از آثار او .احادیث چند

☆الحیاء شعبة من الایمان ☆ والمومن حلو

☆ والمومن لا ینجس

بریں دعاوی شاهد. و وجدانِ سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی دریں دعویٰ هم زبان ایں هیچمداں بدیں وجه مخالفات و مناقضات ایں صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی که از جسم تا روح علاقه ایست پنهانی. درهی است وجدانی. چناں که ازاں طرف بایں طرف صدها احکام و آثار نازل می شوند و موجب

هم چنیں برعکس باید پنداشت.

چوں قصۂ منافع ومضار ایں چنیں است ممکن است که چیزی بهر صنفی مال باشد و بهر صنفی مال نباشد . بلکه وبال باشد. بازچوں غوربکار برویم ایں جا نیز همیں انداز یافتیم . تفصیل ایں اجمال اینکه.

دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ قبض مذکور مطلقاً ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم ہے کہ ہر چیز کو دوسرا قبول کرنے والا ہے۔ ہر چیز ملکیت کے قابل نہیں ہوتی۔کوئی چیز ایسی ہونی چاہئے کہ (اپنے) منافع کی وجہ سے دِلوں کو اپنی طرف کھینچ لے اور اپنی طرف متوجہ کرے۔ پس جو چیز کشش کا سامان رکھتی ہوگی اس کا نام مال رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اگر احد العوضین مال نہیں ہے تو ملکیت بھی اس جانب میں نہیں ہے اور جب ملک نہیں ہے تو ملک کا معاوضہ بھی متحقق نہیں ہوسکتا اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ مردہ جانور اور خون اور خنزیر کی بیع کو فقہاء نے باطل قرار دے دیا کیونکہ معلومہ اضافت کی دونوں جانبوں میں سے ایک مفقود ہے۔ بلکہ معاوضہ کی اضافت سے پہلے ملک بھی جو کہ اضافتوں میں سے ایک اضافت ہے اسی وجہ سے موجود نہیں رہی تا آنکہ اضافت معاوضہ تک جو اس پر متفرع ہے کیا رسائی ہو اور یہ بات کہ کتابی ﴿اہل کتاب جو توریت انجیل، زبور اور دیگر صحف آسمانی پر ایمان رکھتے ہیں۔ مترجم﴾ کے حق میں اس قسم کی چیزوں کی بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی اس لئے کہ یہ چیزیں مردار، خون، وغیرہ کفار کے حق میں مال ہیں اور اتنی سی بات میں آپ جانتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی چیز کسی نوع یا صنف کے لئے نافع ہو اور کسی دوسری نوع یا صنف کے لئے مضر پانی جس کا ایک ایک قطرہ مچھلیوں کے لئے آبِ حیات ہے اگر اس کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنا دیں تو وہ آبِ حیات موت کا باعث ہو جائے گا اور سب موت کا شکار ہو جائیں گے۔ اور ہوا جو کہ صحرائی جانوروں کے لئے رُوح افزا

ہوتی ہے اوران کی رُوح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنادیں تو وہ ہوا ان کے لئے جان لیوا بادسموم سے کم نہ ہوگی۔ پھر پانی اور ہوا کو بھی دیکھئے کہ ایک قسم کی آب وہوا ایک نوع یا ایک صنف کے لئے اگر مفید ہے تو دوسری کے لئے مضر ہے۔ شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب شور با برکت ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں کے لئے کس قدر نقصان دہ ہے اوراسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہیئے۔

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کے لئے مال ہو اور دوسری صنف کے لئے مال نہ ہو بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا تو یہاں پر بھی ہم نے یہی انداز پایا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

تفصیل ایں اجمال

ایمان را از صفائی قوت علمیه و چستی قوت عملیه ناگزیر است چه علم از مبادی آں اذعان است که نامش ایمان است وعمل از مقتضیات آں نظر بریں هرچیز یکه مفسد ایں دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواهد داشت. نافع و مال بودنش کجا هم چنیں حیا شعبۂ عظیمه است ازاں و حسن اخلاق وطهارت باطن که انشراح است از آثار او .احادیث چند

☆الحیاء شعبة من الایمان ☆ والمومن حلو

☆ والمومن لا ینجس

بریں دعاوی شاهد. و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی دریں دعویٰ هم زبان ایں هیچمداں بدیں وجه مخالفات و مناقضات ایں صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی که از جسم تا روح علاقه ایست پنهانی. درهی است وجدانی. چناں که ازاں طرف بایں طرف صدها احکام و آثار نازل می شوند و موجب

صدور عمل میگردند. ازیں طرف نیزهردم محصولی جدا بدرگاه بالائے روح میرسد ازره حواس وقوائے مدرکه در خزانۂ علم هردم معلومات تازه فراهمی آیند. و ازره قوائے عامله از غاذیه و قابضه و آخذه وغیره هر ساعت مصنوعات نو بنو از آثار و کیفیات بدرگاه قوت عملیه مجتمع شوند. و چنان که در جانب علم معلومات مذکوره موجب تعلق علم بمعلومات دیگر مے شوند ایں طرف هر اثری و کیفیتی باعث صدور عمل تازه مے شود.

غرض اغذیه و ادویه را در علم و عمل که دو عنصر روحانی است تاثیری است نمایاں، چنانچه بعضی ازاں بدیهی است . منجمله لذت وسرور وانبعاث قوائے شهوانی وغیره هر کس به "رای العین" مشاهده می کند. پس هرغذائ که مورث اخلاق بد باشد یا حیاء و طهارت را بتاراج و بدرحق مزاج ایمانی هماں حکم هم دارد. مگر چوں بمشاهده اجسام خاصه باخلاق خاصه پی می بریم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنیں و چناں تصور کنیم. و اگر شکل خنزیری و کلبی و حماری رامشاهده کنیم عادات و اخلاق چنیں و چناں دانیم . بتوسل ایں استدلال دریافتیم که مابین ایں اجسام و آں اخلاق علاقه علیت و معلولیت است آں طرف علیت باشد و ایں طرف معلولیت یابرعکس. یا آنکه هر دو رابدرگاه علتی روئ نیاز باشد. چه استدلال را ازیں علاقه ها ناگزیر است .مگرچوں تولد جسم بشهادت احادیث و هم بحکم بداهت اَوّل است. و نفخ روح، پس ازاں ازیں قدرمتحقق شدکه اگر خود روح معلول جسم نیست باری ازیں همچه کم که درهر جسم همچو

آئینه آتشیں که قوت جذب و شعاع خرقه داردقوت ارواح خاصه که عبارت از منشائے اخلاق خاصه باشد. نهاده اند.

غرض علت فاعلی اگر نیست، علت قابلی ضرور است اگرچه نظر بتکوین خالق اکبر سببی از اسباب مستلزم مسببات نیست بلکه هرجا اتصال اتفاقی است.

الغرض اغذیه وادویه و مجاورت ومصاحبت راتاثیری است در ارواح و اغذیه محرمه همه مورث اخلاق بداند. یا مزیں صفائی قوت علمیه مثل مسکرات یا مزیل چستی قوت عملیه مثل مفترات یامزیل انشراح و نورانیت که از معلومات پاکیزه پیداشود و مثل اغذیه نجسه و ناپاک و هم اغذای یا مفسد اخلاق حمیده که نتیجۂ علم صحیح و عمل مستقیم بود مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرمایۂ زندگانی مثل سمیات.

نظربریں اهل ایمان را ایں قسم اغذیه مضر باشند نه نافع.پس مالیت که مدارش بر منافع بودکجا باشد. آری در حق کفارهیچ مضرتی نیست. چه باعتبار ظاهرمنافع چند درچند در آغوش دارند. وباعتبار باطن اگرمضرتی متصور بود باعتبار معارضه مبادی یا آثار ایمان بود. آں خود از پیشتر نصیب اعداشد. نظر بریں‌درحق اوشاں اگر مال قراردهند چه هرج . مگر همیں طور اگرچیزی در حق یکی نافع بود و درحق دیگراں احتمال نفع نداشته باشد قبضه براں درحق آں موجب ملک باید پنداشت مگر اختیار بیع آں بدیگراں نخواهد بود. چه درحق دیگراں مال نیست تاملک اوشاں‌بداں تعلق و بادائے عوض معاوضة الملک بالملک متحقق شود .

اجمال کی تفصیل

ایمان کیلئے قوت علمیہ کی صفائی اور قوت عملیہ کی چستی ضروری ہے کیونکہ علم اس یقین کے مبادی میں سے ہے جس کا نام ایمان ہے اور عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہے۔ نظر بریں جو چیز بھی ان دونوں قوتوں یعنی علمیہ اور عملیہ کی مفسد ہوگی تو وہ ایمان کیلئے زہر ہلاہل کا کام دے گی۔ اس کا نافع یا مال ہونا کہاں۔ اسی طرح حیاء ایمان کا ایک بڑا ﴿حدیث میں ہے کہ الحیاء شعبة من الایمان۔ (مشکوٰۃ) مترجم﴾ شعبہ ہے۔

اور حسن اخلاق اور باطنی پاکی جس کا نام انشراح ہے ایمان کے آثار ہیں۔ چند احادیث: ''حیا ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے''۔

''اور مؤمن میٹھا ہوتا ہے''۔　　''اور مؤمن ناپاک نہیں ہوتا۔''

ان دعوؤں پر گواہ ہیں اور وجدان سلیم ایمانی حقیقت کو ادراک کرنے کے بعد اس ناچیز کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔ اس وجہ سے ان صفات کے خلاف مخالف اُمور ایمان کے خلاف اور مخالف اُمور میں سے ہوں گے اور آپ جانتے ہیں کہ جسم سے لے کر رُوح تک ایک پوشیدہ علاقہ ہے اور ایک وجدانی راہ ہے۔

جیسا کہ اس طرف سے اس طرف صدہا احکام اور آثار نازل ہوتے ہیں اور عمل کے صادر ہونے کا موجب ہوتے ہیں اس طرف سے بھی ہر دم کوئی جداگانہ محصول روح کی بلند بارگاہ میں پہنچتا رہتا ہے اور قوائے مدرکہ اور حواس کے راستے سے علم کے خزانے میں ہر دم تازہ معلومات فراہم ہوتے ہیں اور قوائے عاملہ کی راہ سے غاذیہ، قابضہ، آخذہ وغیرہ وغیرہ قوتوں میں سے ہر ساعت نئی نئی مصنوعات آثار اور کیفیات سے قوت عملیہ کی درگاہ میں جمع ہوتی رہتی ہیں اور جیسا کہ علم کی جانب میں مذکورہ معلومات دوسری معلومات کے ساتھ علم کے تعلق کا موجب ہوتے ہیں اس طرف ہر ایک اثر اور کیفیت تازہ عمل کے صدور کا باعث ہوتی ہے۔

غرض غذاؤں اور دواؤں کو علم و عمل میں جو کہ دو رُوحانی عنصر ہیں نمایاں تاثیر ہے

چنانچہ ان میں سے بعض تو بلا دلیل کے واضح ہیں ان میں سے لذت اور خوشی اور شہوانی قوتوں کا اُٹھ کھڑا ہونا وغیرہ ہر شخص آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ لہٰذا ہر وہ غذا جو برے اخلاق پیدا کرتی ہے یا حیاء اور پاکی کو تباہ کرتی ہے تو وہ ایمان کے لئے تباہی کا حکم رکھتی ہے۔ مگر جب ہم خاص اجسام کو خاص اخلاق کے ساتھ دیکھتے ہیں تو اگر وہ جسم انسانی شکل کا ہے تو اس کے عادات ہم ایسے اور ویسے تصور کرتے ہیں اور اگر خنزیر اور کتے کی اور گدھے کی شکل کو دیکھتے ہیں تو ان کی عادتیں ایسی اور ویسی پاتے ہیں۔ اس استدلال کے ذریعے ہمیں معلوم ہوا کہ ان اجسام اور ان اخلاق کے درمیان علیت ﴿علت سے علیت یعنی علت ہونا اور معلول سے معلولیت یعنی معلول ہونا ہے۔ واضح رہے کہ علت اور معلول میں علت کے ساتھ معلول کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً دن کے لئے سورج علت ہے۔ جب سورج نکلے گا۔ معلول یعنی دن ضرور ہوگا۔ لیکن سبب اور مسبب میں لزوم ضروری نہیں یعنی اگر سبب موجود ہو تو مسبب کا ہونا ضروری نہیں مثلاً بارش کا سبب ابر ہوتا ہے لیکن ابر کے ہوتے ہوئے بارش کا ہونا ضروری نہیں اور اگر ہو جائے تو یہ بھی ممکن ہے اس لئے اگر انسانی جسم ہوگا تو اس کے اخلاق بھی انسانی ہوں گے اور اگر کتے کا جسم ہے تو اس سے اخلاق بھی کتے کے سے ظاہر ہونا ضروری ہیں۔ مترجم﴾ اور معلولیت کا تعلق ہے۔ اُس طرف علیت ہو اور اس طرف معلولیت یا اس کے برعکس۔ یا یہ کہ دونوں کا رُخ نیا کسی علت کی دہلیز پر جھکا ہوا ہو۔

کیونکہ استدلال کے لئے اس قسم کے تعلقات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر چونکہ جسم کی پیدائش احادیث اور بداہت کی شہادت اور حکم کے مطابق اوّل ہے اور رُوح کا پھونکا جانا بعد میں تو اس سے اتنی بات تحقیق میں آگئی کہ اگر خود روح جسم کا معلول نہیں ہے۔ لیکن اس سے بھی کیا کم کہ آتشیں شیشے کی مانند کہ جلا ڈالنے والی شعاعوں کے جذب کی قوت رکھتا ہے۔ ہر جسم میں خاص رُوحوں کے کھینچنے کی قوت جس کا مطلب خاص اخلاق کی نشوونما سے ہے، قدرت نے رکھی ہے۔

غرض علت فاعلی ﴿کسی بنائی گئی چیز میں چار علتیں ہوتی ہیں مثلاً کرسی میں چار علتیں

سمجھئے۔ایک علت مادی جس سے وہ کرسی بنی یعنی لکڑی۔دوسری علت فاعلی جس نے یہ کرسی بنائی یعنی نجار، تیسری علت صوری یعنی بننے کے بعد کرسی کی صورت اور چوتھی علت غائی یعنی کرسی کے بنانے کی غرض، اس پر بیٹھنا علت غائی کہلائے گی۔مترجم﴾ ہرگز نہیں ہے (تو نہ سہی) علت قابلی ﴿علت قابل سے مراد کسی کے فعل کو قبول کرنے والی علت جس کو مادہ کہیئے۔مترجم﴾ تو ضرور ہے اگر چہ خالق اکبر کی تکوین ﴿تکوین۔اللہ کی قدرت سے کسی چیز کا ہونا۔کائنات مخلوقات خداوندی۔مترجم﴾ کی طرف نظر ڈالتے ہوئے اسباب میں سے کوئی سبب مسببات کے لئے موجب نہیں ہے بلکہ ہر جا اتفاقی اتصال ہے۔

غرض یہ کہ غذاؤں اور دواؤں اور قرب اور مصاحبت کو ارواح میں کوئی نہ کوئی تاثیر ہے اور حرام غذائیں تمام کی تمام برے اخلاق پیدا کرتی ہیں یا قوت عملیہ کی صفائی کو زائل کرتی ہیں۔جیسے نشہ آور چیزیں یا قوت عملیہ کی چستی کو دور کرتی ہیں مثلاً شکست پیدا کرنے والی چیزیں یا دل کے انشراح اور نور کو زائل کرتی ہیں جو انشراح اور نور پاکیزہ معلومات سے پیدا ہوتے ہیں اور ناپاک اور نجس غذائیں یا ناپاکیاں پیدا کرنے والی اور اخلاق حمیدہ کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً درندوں کا گوشت یا خود مزاج اور سرمایہ زندگی کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً سمیات (زہریلی چیزیں)۔

اس اُصول کے پیش نظر ایمان والوں کے لئے بھی اس قسم کی غذائیں مضر ہیں نہ کہ نفع بخش۔پس وہ مالیت کہ اس کا دارومدار منافع پر ہو کہاں ہوگی۔ہاں کفار کے حق میں کوئی مضرت نہیں ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے چند در چند منافع اپنے پہلو میں وہ غذائیں رکھتی ہیں اور باطن کے اعتبار سے اگر کوئی نقصان خیال میں آسکتا ہے تو مبادی ایمان یا آثار ایمان کے مقابلے کے اعتبار سے ہوگا تو وہ ایمان کی خرابی پہلے ہی سے دشمنان اسلام کے حصے میں آچکی نظر بریں اگر (مردار جانور یا خون وغیرہ) کو اہل کتاب کے حق میں مال قرار دیں تو کیا مضائقہ ہے مگر اسی طرح اگر کوئی چیز ایک آدمی کے حق میں نفع بخش ہو اور دوسروں کے لئے نفع کا احتمال اس میں نہ ہو تو اس پر قبضہ اس

شخص کے حق میں موجب ملک خیال کرنا چاہئے لیکن دوسروں کے ہاتھوں اس کے بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسروں کے لئے وہ مال نہیں ہے کہ ان کی ملکیت اس سے تعلق کو قبول کرے اور عوض کے ادا کرنے سے ملک کا تبادلہ ملک کے ساتھ ہو جائے۔

سخن سوم

سخن سیوم اینکه تحقق ملک مستلزم صحت بیع و شراء نیست. نمیدانی که فرموده اند.

مَنْ مَلَکَ ذَارَحْمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ

تحقق ملک اوّل خود از الفاظ حدیث هویدا است. دویم حریت را که بعد رِقّیّتُ ظهور فرماید زوال ملک ضروری است مگر در همچو صورتحقق حریة بزوال ملک بائع نتوان گفت ور نه ولاء وغیره همه راجع بسوی او باشد. ناچار بزوال ملک مشتری گفته شود.

تیسری بات

تیسری بات یہ ہے کہ ملک کا تحقق بیع اور شرا کی صحت کے لئے ضروری نہیں ہے آپ کو معلوم نہیں کہ فرمایا ہے: ”جو ذی ﴿ذی رحم محرم مثلاً بھائی بہن جو ایک ہی ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کی وجہ سے محرم بن جاتے ہیں مثلاً کسی کا بھائی کسی کا غلام تھا اور اس نے اپنے بھائی کو اس سے خرید لیا تو بھائی آزاد ہو جائے گا۔ مترجم﴾ رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ مملوک آزاد ہے“۔

ملک کا تحقق اوّل تو خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہے۔ دوسرے حریت کے لئے جو کہ رِقّیّتُ (غلامی) کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ ملکیت کا زائل ہونا ضروری ہے مگر ان جیسی صورتوں میں بائع کی ملکیت کے زوال سے حریت کا تحقق نہیں کہہ سکتے ۔ ورنہ ولایت وغیرہ تمام اُمور اس کی طرف راجع ہوں گے ناچار خریدار کی ملکیت کے زائل ہونے پر حریت کا تحقق مانا جائے گا۔

سخن چہارم

چهارم اینکه تحقق ملک را ضرور نیست که مالک را قدرت برتسلیم چناں بود که موجبات بطلان و فساد بیع را گنجائش مداخلت نبود. اگرچه مبیع متعین و ممتاز و موجود بود. نه بینی که چوب سقف موجود ومتعین است و بالضرور مملوک صاحب خانه. مگر چوں تسلیم آں مستلزم موجبات بطلان است قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود.

چوتھی بات

چوتھی بات یہ ہے کہ ملکیت کے تحقق کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مالک کو سپرد کردینے کی ایسی قدرت ہو کہ بیع کے فساد اور بطلان کے موجبات کو دخل کی گنجائش نہ رہے اگرچہ بیع کی گئی چیز متعین اور ممتاز اور موجود ہو۔ دیکھتے نہیں کہ چھت کی لکڑی موجود اور متعین ہے اور یقیناً گھر کے مالک کی ملکیت میں بھی ہے لیکن چونکہ خریدار کو اس لکڑی کا سپرد کرنا موجبات بطلان کو مستلزم ہے اس لئے لکڑی کو چھت سے جدا کرنے سے پہلے بیع صحیح نہ ہوگی۔

سخن پنجم

پنجم اینکه چنانکه قبل وجود طرفین اضافت عقد متحقق نتواں شد بعد زوال و انعدام یکی یا هر دو نیز عقده عقد منحل شود. وقت افلاس چوں مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود. از بخاری و مسلم در مشکوۃ شریف وارد است.

ایما رجل افلس فوجد رجل ماله بعینه

فهوا حق به من غیره او کما قال

ایں حدیث را برعاریت و مغصوبات فرود آوردن صریح مخالف

سیاق است . در استحقاق معیر و مغصوب منه کدام خفا بود که بایں طور آگاہ فرمودند. فی محمل ایں حدیث همیں معامله بیع است. باقی ماندا ینکه اندریں صورت می باید که غرماء دیگر شریک و سهیم بایع در مبیع موجود نبا شد . امام ابو حنیفه بکدام حجت مخالفت حدیث کردند.

پانچویں بات

پانچویں بات یہ ہے کہ جیسا کہ بائع اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع کا تعلق متحقق نہیں ہوسکتا تو ان میں سے ایک یا دونوں کے زوال اور انعدام سے بھی بیع نہ ہوگی افلاس کے وقت جب مشتری خالی ہاتھ رہ جائے اور مبیع موجود ہوتو بیع کا معاملہ ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہوا ہی نہ ہو۔ بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ شریف میں وارد ہے:

''جوکوئی شخص مفلس ہوگیا اور دوسرے شخص نے اپنا مال بعینہٖ اس کے پاس پایا تو وہ زیادہ حق دار ہوگا بہ نسبت کسی اور قرض دار کے (اوکما قال)

اس حدیث کو مانگی ہوئی چیز اور زبردستی چھین لی ہوئی چیزوں پر وارد کرنا صاف طور پر سیاق کے مخالف ہے۔ عاریت پر دینے والے اور جس سے وہ چیز زبردستی چھینی گئی ہے ان دونوں کے استحقاق میں کون سی پوشیدگی کی بات تھی کہ اس کو اس طریقے سے آگاہ فرمایا۔نہیں اس حدیث کا محمل یہی بیع کا معاملہ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں چاہیئے کہ دوسرے قرض دار بائع کے ساتھ مبیع میں شریک اور حصہ دار موجود نہ ہوں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کس دلیل سے حدیث کی مخالفت کی۔

جواب

جوابش ایں است که لفظ احق خود برتحقق حقوق دیگراں دلالت دارد ورنه صیغۀ افعل التفضیل راچسپاں کردن دشوار است و ازاں تکلف که افعل التفضیل رابمعنی فاعل گیرند ایں بهتراست که مخاطب ایں کلام غرما راقرار دهنده و ایں حکم را حکم

استحبابی دارند. ووجه عدم وجوب خود تحقق حقوق اوشاں باشد.ووجه استحباب اینکه مال دیگراں فناشد و هلاک گردید. بدیں سبب عوض اینکه قیمت باشد بذمه مشتری لازم شد وبتوسط قیمت حقوق ایشاں نزول کرده بمال موجود تعلق گرفت مگرهمیں طور حق صاحب مال نیز از قیمت نزول کرده بمال موجود آویخت و خواهی دانست اِن شاء الله که در ملک تجزّی نیست بدیں . سبب ملک همه شرکاء محیط مال موجود بود همیں طور احاطه ملک صاحب مال را تصور باید فرمود.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ احق خود دوسروں کے حقوق کے تحقق پر دلالت رکھتا ہے ورنہ افعل التفضیل کے صیغہ کو چسپاں کرنا دشوار ہے اور اس تکلف سے کہ افعل التفضیل فاعل کے معنی میں لیں یہ بہتر ہے کہ اس کلام کا مخاطب غرما کو قرار دیں اور اس حکم کو استحبابی ﴿استحبابی حکم ایسا حکم ہوتا ہے جس پر عمل نہ کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ اس حکم کے ذریعہ کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ مترجم﴾ حکم رکھیں اور خود عدم وجود کی وجہ ان کے حقوق کا تحقق ہے اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں کا مال فنا اور ہلاک ہوگیا۔ اس سبب سے اس کا عوض جو کہ قیمت ہے مشتری کے ذمہ لازم ہوگیا اور قیمت کے ذریعہ ان کے حقوق نے نیچے اُتر کر موجود مال سے تعلق پیدا کرلیا مگر اسی طور صاحب مال کا حق بھی قیمت سے نیچے گر کر مال موجود کے ساتھ وابستہ ہوگیا اور آپ اِن شاء اللہ جان لیں گے کہ ملک میں تجزی (تقسیم) نہیں ہے۔ اس لئے تمام شرکاء کی ملک موجود مال کو محیط ہوگی اسی طریقے سے صاحب مال کی ملکیت کے احاطے کو تصور کرنا چاہئے۔

اقاله

مگردانی که از قیمت باز باصل مال آمدن اقاله باشد.در اقاله

زیادہ ازیں چہ باشد. آری ازاں جا کہ اقالہ درحق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگراں نباشد و ایں راھم بگذار. درصورت افلاس از دو اَمر چارہ نیست یا مال موجود ہمہ ازاں صاحب مال گویند وحدیث رابرظاہرخود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم "اُسْوَةٌ لِلْغُرَمَاء" بود وہم چو دیگر اہل حقوق بقدر حق شریک و سہیم. اگر اَوّل است فبہا ورنہ ازیں چہ کم کہ مدیوں را اکنوں اختیارمال خود نماند بالاضطرار بیع آں مال رالازم آمد و امکان ایں قسم بیوع را اَوّل ہمیں حدیث ماخذ باشد. دوم نظائر دیگر اِن شاء اللہ خواھی شنید. مگردرصورتیکہ تنہاصاحب مال غریم او بود کسی دیگر مزاحم حالش نہ بود آں وقت بجز اینکہ بانفساخ عقد قائل شوند چارہ نیست و اگر ازیں ہم دریغ است تسلیم عقد ثانی بہماں قیمت ضروری است و اگرھم نہ گویند بلکہ عقد ثانی بقیمت مناسب جدید باشد. آنجا کہ کمی وبیشی قیمت فائدہ نہ بخشدونہ عقد ثانی گفتن سودے دھد تجشم ایں چنیں تکلفات زیادہ از بے ہودہ سری چہ باشد. غرض مارا بہرطورگوارا است و ثمرہ ایں مقدمہ ان شاء اللہ درآخر کلام خواھی دریافت.

اقالہ

مگرتمہیں معلوم ہے کہ قیمت سے پھر اصل مال کی طرف آنا اقالہ ﴿بیچنے والا خریدار سے خریدی ہوئی چیز کو واپس لے کر اس کی اصل قیمت واپس کردینے کا نام اقالہ ہوتا ہے۔ مترجم﴾ ہے۔ اقالہ میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ ہاں اس وجہ سے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے دوسروں کے حقوق کے تعلق کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسے بھی چھوڑیئے۔ افلاس کی صورت میں دو باتوں کے سوا چارہ نہیں ہے یا

تو موجود تمام مال کو صاحب مال کی ملکیت کہیں اور حدیث کو اپنے ظاہر پر چھوڑ دیں یا کہیں کہ صاحب مال بھی دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہے اور دوسرے حق داروں کی مانند بقدر حق خود شریک اور سہیم ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے کیا کم کہ مدیون کو اب اپنے مال کا اختیار نہ رہا۔ مجبوراً اس مال کی بیع اس کو ضروری ہوگئی اور اس قسم کی بیوع کے لئے یہی حدیث اوّل ماخذ ٹھہری۔ دوسری اور نظیریں بھی اِن شاءاللہ آپ سنیں گے۔ مگر اس صورت میں کہ تنہا صاحب مال اس کا قرض خواہ ہو اور کوئی اس کے حال کا مزاحم نہ ہو۔ اس وقت اس کے سوا کہ عقد کے منسوخ ہونے کے قائل ہوں اور کوئی چارہ نہیں ہے اور اگر اس سے بھی دریغ ہے تو دوسرے عقد کا اسی قیمت پر تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اور اگر یہ بھی نہ کہیں بلکہ عقد ثانی نئی مناسب قیمت پر ہو تو وہاں قیمت کی کمی اور زیادتی کوئی فائدہ نہیں دے گی اور نہ دوسرا معاملہ کہنا کوئی نفع دے گا۔ اس قسم کے تکلفات بے ہودہ سری سے زیادہ اور کیا ہوں گے۔ غرض ہمیں ہر طرح پر گوارا ہے اور اس مقدمے کا پھل آپ کو کلام کے آخر میں ملے گا۔

سخن ششم

ششم اینکه در بعض مواقع بالاضطرار هم بیع متحقق شود و اداء قیمت بذمه مشتری چار ناچار لازم آید. اگر ماخذهوس داری حدیث عتق بعض را یادکن که باعتاق حصه خود قیمت حصه دیگراں بذمه خود لازم آیدو بایں لزوم بالضرور بتحقق بیع قبیل احقاق قائل شدن لازم است تا بدل و مبدل منه هر دو بملک مالک واحد مجتمع نشوند

چھٹی بات

چھٹی بات یہ ہے کہ بعض مواقع میں مجبوراً بھی بیع متحقق ہو جاتی ہے۔ اور خریدار کے ذمے قیمت کی ادائی چار و نا چار لازم آتی ہے اگر تمہیں (ایسی بیع کے) ماخذ کی

ہوس ہے تو عتق بعض کی حدیث کو یاد میں لاؤ کہ اپنے حصے کو آزاد کر دینے کی صورت میں دوسروں کے حصے کی قیمت اپنے ذمے لازم آتی ہے اور اس (قیمت کے) لازم آنے کے سبب سے ضروری طور پر آزاد کرنے سے ذرا پہلے بیع کے محقق ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے تا کہ بدل اور مبدل منہ (جس سے تبادلہ کیا گیا) دونوں ایک مالک کی ملکیت میں جمع نہ ہو جائیں۔

سخن ہفتم

هفتم اینکه قبض چیزی دیگر است والجاء و اکراه چیز دیگر است . بسا اوقات الجاء و اکراه متحقق شود و قبض نتوان گفت و نه به ثبوت ملک اعتراف توان کرد الجاء واکراه در احرارهم باشد و قبض فقط در ارقاء باشد نه غیر. باایں همه گویم اگر کافراں رادرقلعه محصور کرده از آب و دانه تنگ گردانیم هنوز ملک نتواں گفت که احراز متحقق نشد. و قبض نقش صورت نیافت . ممکن است که دروازه قلعه کشاده بگریزند و مال اسباب وزن و فرزند را همراه برند.چنانچه بسا اوقات همیں ساں باشد لیکن دریں هم شک نیست که اکراه متحقق شد والجاء بوجود آمد. پس اگر بهر کاری یا بهر مالی بر کسی اکراه کنند مکره را مقبوض نتواں پنداشت . تابشرط قابلیت ملک مملوک پندارند و زیاده تر ازیں اگرشرح ایں امر می طلبی بشنو که.

ساتویں بات

ساتویں بات یہ ہے کہ قبضہ دوسری چیز ہے اور جبر اور زبردستی کرنا دوسری چیز ہے بسا اوقات زبردستی کرنا اور مجبور کرنا متحقق ہوتا ہے اور (اس کو) قبضہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ملکیت کے ثبوت کا اقرار کر سکتے ہیں الجاء اور اِکراہ احرار (آزاد لوگوں) میں بھی ہوتا ہے اور قبضہ صرف ارقاء (غلاموں) میں ہوتا ہے۔ نہ غیر میں۔ بایں ہمہ میں کہتا

ہوں کہ اگر کافروں کو قلعہ میں محصور کر کے آب و دانہ سے ہم انہیں تنگ کر دیں تو تب بھی (ان پر) ملکیت (کا ہونا) نہیں کہہ سکتے کیونکہ احراز (قبضے میں لے لینا) محقق نہیں ہوا اور قبضہ نے صورت اختیار نہیں کی۔ ممکن ہے کہ قلعے کا دروازہ کھول کر بھاگ جائیں اور مال و اسباب بیوی بچے ساتھ لے جائیں چنانچہ اکثر اوقات اس طرح ہوتا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ (اس صورت میں) اکراہ متحقق ہوا اور الجاء وجود میں آیا۔ پس اگر کسی کام کے لئے یا کسی مال کیلئے کسی پر جبر کریں تو جبر کئے ہوئے کو مقبوضہ گمان نہیں کریں گے تا کہ بشرط قابلیت ملک، اسے مملوک خیال کریں اور اگر اس سے زیادہ اس اَمر کی تشریح آپ کو مطلوب ہے تو سنئے۔

تعریف قبضہ

قبض بر چیزی بدست آوردنش باشد خواه حقیقت باشد. چنانچه در اشیائے صغیره که مساحت دست مامحیط او توان شدمی باشد یا حکما یعنی تصرفات دستکاری ها دران‌توان کرد. مثلاً مکان و جانوران و بنی آدم اگر پیش ما بطوری باشد که مکان را بنا کنیم یا منهدم توانیم ساخت و جانوران را قطع و قتل و ذبح و از جای بجای بردن توانیم آن وقت مصداق قبض متحقق شد. اگرمانعی و مزاحمی نیست همیں قبض مالکانه باشد ورنه قبض غصب یا ودیعت وغیره بالجمله قبض نام ایں کیفیت است به قرب معلوم متحقق شود. خواه ایں قرب خود قابض رامیسر آید بذات خود یابواسطه نوّاب وخلفاء بطرف او منسوب باشد. باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف ارقاء یا قتل اوشاں قادح امکان ایں تصرفات نیست . بلکه خود مصحح آں است ورنه ممانعت چه معنی داشتی و در اکراه ایں‌قسم قرب و احاطه تصرف ضرور نیست.

تعریف قبض

کسی چیز پر قبضہ اس کو ہاتھ میں لانا ہوتا ہے خواہ حقیقت کے طور پر ہو جیسا کہ چھوٹی چیزوں میں کہ ہمارے ہاتھ کی چوڑائی ان چیزوں کو اپنے اندر سمو لے یا حکماً قبضہ ہو کہ ہمارے ہاتھوں کو ان کے تصرفات کا حق ہو۔ مثلاً مکان اور جانور اور انسان اگر ہمارے سامنے اس طرح ہو جائیں کہ ہم مکان کو بنا سکیں یا گرا سکیں اور جانوروں کو قطع، قتل، ذبح کر سکیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکیں تو اس وقت قبضے کے معنے متحقق ہو گئے۔ اگر کوئی مانع اور مزاحم نہیں ہے تو یہی مالکانہ قبضہ ہوگا ورنہ غصب کر کے قبضہ کرنا یا امانت وغیرہ کے طور پر بالجملہ قبضہ اس کیفیت کا نام ہے کہ قرب معلوم کے ذریعے متحقق ہو۔ خواہ یہ قرب خود قبضہ کرنے والے کو بذات خود میسر آئے یا نائبین اور خلفاء کے ذریعہ اس کی طرف منسوب ہو باقی بعض تصرفات کا حرام ہونا مثلاً غلام کے ہاتھ پاؤں کا کاٹ ڈالنا یا ان کا قتل کرنا اس قسم کے تصرفات کے امکان کے لئے مانع ہے بلکہ اس کے لئے مصحح ہے ورنہ ممانعت کے کیا معنی ہیں اور جبر میں اس قسم کے قرب اور تصرف کا احاطہ ضروری نہیں ہے۔

سخن ہشتم

هشتم اینکه بعض وقائع مبادی بعض افعال و مستوجب بعض اعمال باشند مگر بوجه خفائی که در ثبوت آنها باشد بوجه احتیاط به نسبت بعض اعمال و افعال ثابت و متحقق انگارند و به نسبت بعض دیگر معدوم و غیر ثابت ، نظیر این کلیه در احادیث قصه منازعت و مخاصمت حضرت " سعد بن ابی وقاص " رضی الله عنه و "عبدبن زمعه" است در "ابن ولیدة زمعه" چه علوق نطفه کسی مستلزم انتساب نسب ولد باوست اگرچه میراث و دیگر منافع بوجه حرمت در زنا ازوبازدارند لیکن انتساب واقعی ازین قدر غلط

نتواں شد چوں ثبوت کامل نبود و ایں طرف زنا خود امرے است که طبائع سلیمه باو رغبت نکنند و مجتنب باشند.

دعویٰ حضرت سعد بن ابی وقاص دافع استحقاق فراش نشد. حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند:

"اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاش"

مگر نظر بمشابهت حلیه بعتبه ابن ابی وقاص به نسبت حضرت سوده رضی الله عنها ارشاد رفت اِحْتَجِبِیْ مِنْهُ یَا سَوْدَةُ.

غرض قرینۂ فراش مثبت انتساب نسب زمعه شد. مگر دربارۂ بے حجابی حضرت سوده مفید نگردید و قرینه مشابهت ظاهری اگرچه موجب تورع از بے حجابی گردید. مگر دافع حقوق نسبی از میراث وغیره نه شد. و همچنیں شهادت عدل واحد در باره ثبوت حق اگر مفید نیست ایں هم نیست که بوجه عدم اثبات حق از پایۂ اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل بفسق و فجور شمرده شود و در فروع مسئله است که در حق مال خود زنده باشد و درحق دیگراں مرده۔ مالش بخیال موت بمیراث نه برند و مال دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث باو ندهند.

آٹھویں بات

آٹھویں بات یہ ہے کہ بعض واقعات بعض افعال کے مبادی اور بعض اعمال کے مستوجب ہوتے ہیں اگر اس پوشیدگی کی وجہ سے جو ان اعمال کے ثبوت میں ہوتی ہے۔ بعض اعمال اور افعال کی بہ نسبت ان مبادی کو ثابت اور متحقق مانتے ہیں۔ اور بعض دوسروں کی بہ نسبت معدوم اور غیر ثابت مانتے ہیں۔

اس کلیہ کی نظیر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان ابن ولیدہ زمعہ کے بارے میں نزاع اور جھگڑے کا قصہ احادیث میں ہے کیونکہ کسی

کے نطفے کا ٹھہر جانا لڑکے کے نسب کا اس باپ کی طرف منسوب کرنے کو لازم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ میراث اور دوسرے منافع کو زنا کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے روکتے ہیں لیکن واقعی طور پر (زانی کی طرف) منسوب کرنے کی بات غلط نہیں ہوسکتی۔ لیکن چونکہ ثبوت مکمل نہ تھا اور اس طرف زنا خود ایک ایسا معاملہ ہے کہ سلیم طبیعتیں اس کی طرف رغبت نہیں کرتیں بلکہ پرہیز کرتی ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا دعویٰ فراش کے حق میں دار ہونے کا نہ ہوا۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''الولد ﴿الولد للفراش ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جو اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کی ہے۔ عتبہ کافر تھا اس نے زمعہ کی لونڈی سے زنا کیا۔ عتبہ نے مرتے وقت اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی سے جو لڑکا ہے وہ میرا ہے لہٰذا تم اس کو لے لینا۔ فتح مکہ کے سال حسب وصیت عتبہ سعد بن ابی وقاص نے اس کو لے لیا کہ یہ میرا بھتیجا ہے۔ زمعہ کا ایک لڑکا تھا عبد بن زمعہ اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ دونوں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس یہ مقدمہ لے گئے۔ سعد بن ابی وقاص نے اپنے بھائی کی وصیت بیان کی اور کہا کہ میرے بھائی نے کہا تھا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا کہ یہ میرا بھائی ہے کہ میرے باپ زمعہ نے اپنی لونڈی سے جنوایا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تیرے ہی سپرد ہے اور تیرا بھائی ہے کیونکہ الولد للفراش بچہ بچھونے والے کا ہے جس کے بچھونے اور فرش پر پیدا ہوا ہے۔ وللعاھر الحجر اور زانی کے لئے پتھر یعنی محرومی ہے یعنی بچے اور وراثت سے۔ بخاری و مسلم۔ مترجم﴾ للفراش''، لیکن عتبہ بن ابی وقاص کے ساتھ صورت کی مشابہت پر نظر رکھتے ہوئے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے متعلق ارشاد ہوا کہ ''اے سودہ اس سے پردہ کر۔''

﴿ زمعہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے والد تھے جو آنحضور صلی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زوجہ مبارکہ تھیں تو یہ لڑکا حضرت سودہ کے باپ زمعہ کا جب ٹھہرایا گیا تو حضرت سودہ کا بھائی ہونے کے

باعث اس سے پردہ کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ کو فرمایا احتجبی منه اے سودہ! اس سے پردہ کر کیونکہ صورت میں وہ لڑکا عتبہ کی شکل پر تھا۔ چنانچہ اس لڑکے نے تاوفات حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو نہیں دیکھا۔

غرض قرینۂ فراش مثبت انتساب نسب زمعه شد. مگر دربارۂ بے حجابی حضرت سوده مفید نگر دید و قرینه مشابهت ظاهری اگرچه موجب تورع از بے حجابی گردید . مگر واقع حقوق نسبی از میراث وغیره نه شد. و هم چنیں شهادت عدل واحد درباره ثبوت حق اگر مفید نیست ایں هم نیست که بوجه عدم اثبات حق از پایۂ اعتبارساقط شود و عدالت مبدل بفسق و فجور شمرده شود و در فروع مسئله است که در حق مال خود زنده باشد ودر حق دیگراں مرده. مالش بخیال موت بمیراث نه برند و مال دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث باوندهند.

غرض فراش کا قرینہ زمعہ کے نسب کے انتساب کا مثبت ہوا مگر حضرت سودہ کی بے حجابی کے بارے میں مفید نہیں ہوا اور ظاہری مشابہت کا قرینہ اگرچہ بے حجابی سے بچنے کا موجب ہوا مگر میراث وغیرہ کے متعلق حقوق نسبی کو روک نہ سکا۔

اور اسی طرح ایک عادل شخص کی شہادت حق کے ثبوت کے بارے میں اگر مفید نہیں ہے تو یہ بھی نہیں ہے کہ حق کو ثابت نہ کرسکنے کی وجہ سے اعتبار کے مقام سے گر جائے اور عدالت (عادل ہونا) فسق وفجور سے بدل جائے (چنانچہ) گم شدہ آدمی کے مسئلے کی جزئیات میں ہے کہ (وہ مفقود آدمی) اپنے مال کے حق میں زندہ ہوتا ہے اور دوسروں کے حق میں مُردہ ہوتا ہے۔ اس کے مال کو موت کے خیال سے میراث سمجھ کر نہیں لیجا سکتے اور دوسرے مردوں کا مال (میراث کے طور پر مفقود کی) زندگی کے احتمال پر (گمشدہ شخص کو) نہیں دے سکتے۔

سخن نہم

نهم اینکه حقائق ممکنه که هیئات حاصله از اقتران وجود و عدم باشند از اقسام کیف اند نه کم ورنه لازم بودکه هیئات و اشکال منقسم شده بر اقسام خود صادق آمدی. چه وجود مقسم در اقسام و اطلاق آں بر اقسام خودضروری است و میدانی که در هیئات و اشکال خیال ایں امرخیال محال است. نمیدانی که اشکال هندسی مثلاً مثلث و مربع و مخمس وغیره که هیئتی است حاصل باقتران خطوط معلومه که باقتران وجود سطوح معلومه و اعدام آں پیدامی شوند، قابل آں نیستند که تقسیم کرده مثلث ها و مربع ها و مخمس ها برآرند و آنچه در بادی النظر خلاف ایں دعویٰ بنظرمی آید ازتغلیط اطلاقات عرفی است.ایں تقسیم که می بینی برسطوح معلومه واقع می شود. نه بران هیئات و کلام مادر هیئاٰت است نه در ذوهیئاٰت و معروضات هیئاٰت اعنی سطوح. غرض آں هیئت که برسطوح مذکوره عارض مے شود و حقیقت آں جز خطوط متلاقیه هیچ نیست در خور آں نیت که منقسم شود و اقسام همنام خود از زیر پردهٔ اوبر آیند ، چوں حال حقائق ممکنه نیز همچنیں است آنها را نیز قابل قسمت نباید دانست. زیاده اگر شرح می طلبی بشنوو خود پیشتر بارها بشنیدهٔ که وجود و عدم از حقائق مذکوره برکران است ورنه ضرورت و امتناع هر دو از ذاتیات آنها بودی چه.

الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمه

و میدانی که حمل وجود بر وجود ضروری است که حمل اولی است و حمل وجود بر عدم ممتنع که اجتماع نقیضین است. بایں همه

جنس که مادۂ انواع است درهمه انواع و نوع که ماده افراد است درهمه افراد و اشخاص مشترک است. مابه الامتیاز اگر باشد فصل باشد یا تشخص. پس اختلاف حقیقت لا جرم ثمره فصل و تشخص باشد ورنه در مرتبه جنس و نوع همه انواع و افراد متحد باشند. نظر بریں حیوان از حقیقت انسانی که ممتاز از فرس وغیره انواع است و انسان از حقیقت زید که ممتاز از حقیقت عمرو بکراست خارج بود و هم چنیں تا وجود که منقسم همه انواع و اجناس است وهمه به نسبت او فصل قیاس کن و ایں دخول مشهور قادح دعوئ مانیست هر یکے را اصطلاحی داده ایم و مثل مشهور است " لا مشاحة فی الاصطلاحات " حقیقت بمعنی ما به الامتیاز هم چنیں است که ما گفتیم .چوں امکان مقابل وجوب و امتناع افتاده لا جرم وجود و عدم را از حقیقتش خارج باید انگاشت ورنه از تقابل دست بایدشست.

نویں بات

نویں بات یہ ہے کہ حقائق (عدم سے وجود میں آنے والی اشیاء حقائق ممکنہ کہلاتی ہیں۔مترجم) ممکنہ جو کہ وجود اور عدم کے ملنے سے حاصل ہونے والی ہیئات (شکلوں) کا نام ہے (تو وہ حقائق ممکنہ) کیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی ورنہ لازم آئے گا کہ ہیئتیں اور شکلیں تقسیم ہو کر اپنی قسموں پر صادق آتیں کیونکہ مقسم (تقسیم کی گئی چیز) کا وجود اپنے اقسام میں اور اس کا اطلاق اپنے اقسام پر ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ ہیئتوں اور شکلوں میں اس بات کا خیال محال بات کا خیال کرنا ہے۔آپ کو معلوم نہیں کہ جیومیٹری کی شکلیں مثلاً مثلث اور مربع اور مخمس وغیرہ ایک ہیئت ہیں جو کہ معلومہ خطوط کے ملانے سے جو خطوط کہ معلومہ سطحوں کے وجود اور ان کے عدم کے ملانے سے پیدا ہوتی ہیں، اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو تقسیم کر کے مثلثوں

اور مربعوں اور مخمسوں کو نکال لیں اور جو کچھ ظاہر نظر میں اس دعوے کیخلاف نظر آتا ہے وہ عرفی اطلاقات کی تغلیط کی وجہ سے ہے۔ یہ تقسیم جو تم دیکھتے ہو معلومہ سطحوں پر واقع ہوتی ہے نہ کہ ان شکلوں پر اور ہماری بحث شکلوں میں ہے نہ کہ شکل والوں میں اور ہیئتوں کی معروضات یعنی سطوح میں۔ غرض وہ ہیئت کہ مذکورہ سطحوں پر عارض ہوتی ہے اور اس کی حقیقت باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس قابل نہیں ہے کہ جو تقسیم ہو جائے اور اپنے ہم نام اقسام اس کے پردے کے نیچے سے نکلیں تو جب حقائق ممکنہ کا حال بھی اس طرح ہے ان کو بھی قابل تقسیم نہ جاننا چاہیے۔ اگر زیادہ تشریح چاہتے ہو تو سنئے اور پہلے بھی بارہا سن چکے ہو کہ وجود و عدم حقائق مذکورہ سے برطرف ہوتے ہیں ورنہ ضروری اور ناممکن ہونا دونوں ان کی ذاتیات میں سے ہوتے کیونکہ کوئی چیز جب ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔

اور آپ جانتے ہیں کہ وجود کا محمول ہونا وجود پر ضروری ہے کہ حمل اولیٰ ہے اور وجود کا حمل عدم پر ناممکن ہے کہ اجتماع نقیضین ہے بایں ہمہ جنس جو کہ مادۂ انواع ہے تمام نوعوں میں اور نوع جو کہ افراد کا مادہ ہے تمام افراد و اشخاص میں مشترک ہے (اور) وہ چیز جس کے ذریعہ ایک چیز دوسری سے پہچانی جائے اگر ہوگی تو فصل ہوگی یا تشخص ہوگا۔ لہٰذا حقیقت کا اختلاف ضروری طور پر فصل اور تشخص کا نتیجہ ہوگا ورنہ جنس اور نوع کے مرتبے میں تمام انواع اور افراد متحد ہوں گے۔ نظر بریں حیوان انسانی حقیقت سے جو کہ فرس وغیرہ انواع سے ممتاز اور انسان زید کی حیقت سے جو کہ عمر و اور بکر کی حقیقت سے ممتاز ہے خارج ہوں گے اور اسی طرح وجود تک جو کہ تمام انواع و اجسام کا مقسم ہے اور باقی سب اس کی بہ نسبت فصل میں قیاس کرتے چلے جاؤ اور یہ مشہور دخول ہمارے دعویٰ کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ ہم نے ہر ایک کی اصطلاح رکھ دی ہے اور مثل مشہور ہے اصطلاحات (کا نام رکھنے) میں کوئی جھگڑا نہیں۔ لہٰذا حقیقت ما بہ الامتیاز کے معنی میں اس طرح کی ہے جو کہ ہم نے بیان کی جبکہ امکان وجوب اور امتناع کے

مقابلے میں آپڑا۔ لہٰذا ضروری طور پر وجود اور عدم کو اس کی حقیقت سے خارج خیال کرنا چاہیے ورنہ تقابل سے ہاتھ اُٹھا لینے چاہئیں۔

سخن دہم

دهم اینکه ملک از اضافیات است. چه یک طرفش مالکی ضرور است و یک طرفش مملوک و اوصاف انتزاعیه اتصافیه قابل تقسیم نباشند آری اوصاف انضمامیه گو بذات خود مورد قسمت نباشند اما بتقسیم مقسم و انقسام آں منقسم شوند. آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش هم بالتبع منقسم شود. اما فوقیت و تحتیه وغیره اوصاف اضافیه ازیں انقسام آب منقسم نشوند پس اگر آب زیر سقفی بود و نصف آب را از آوند گرفته بآوند دیگر اندازند و برون برندتامهم تحتیت سابقه همانطور بتمامها بنصف باقی منتسب شود و نصفیکه برون برده اند معری از وصف تحتیت برون آید.

الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدیدارآید اوصاف اضافیه انتزاعیه همانساں بحال خود باشند و اوصاف انضمامیه از تغیر لا حق بموصوفات متغیر شوند. از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حار حرارت منتقل گردد. دریں باره اوصاف انضمامیه مشابه زمان و زمانیات اعنی حرکات اندکه بانتقال و حرکت طرف اعنی زمانه مظروف اعنی حرکات منتقل و متحرک شود. و اوصاف انتزاعیه مشابه مکان و مکانیت که بانتقال مظروف ظرف از جائے بجائے زود. و سردریں سخن ایں است که درحقیقت اوصاف انضمامیه اوصاف حال و قائم وذو مرتبه فوقیت و تحتیت اوّلا بالذات بعد لحاظ طرف ثانی صفت حیز سقف و فرش و زمین و

آسمان است نه صفت سقف وغیره. تا از حرکت و انتقال اوصاف و از تغیرآن تغیر اوصاف لازمآید. و غرضم از حیز فرش وغیره بعد مجرد است نه سطح حاوی که آن خود در تغیر و حرکت تابع حاوی است و بدیں سبب نتواں گفت که ایں قسم اوصاف ازاوصاف ذاتیه یا لوازم وجود اوست. لیکن باایں همه ایں قدر یاد باید داشت که بعدمذکور رانیز موصوف ایں اوصاف به حیثیت ذات نتواں گفت. بلکه دراصل ایں قسم اوصاف بتوسط هیئتی که حیز را حاوی باشد لا حق می شود. و مفادش بعد تجرید نظر هماں سطح حاوی می برآید اگر فرق است همیں قدر است که دیگراں جسم راحاوی گویند و ما مکان جسم حاوی را دراصل حاوی دانیم که احتواء و حواء که مرادف ظرفیت است صفت مکان باشد نه مکین. گو دربادی النظر صفت مکین هم معلوم شود.

چوں عدم انقسام حقائق ممکنه و اوصاف انتزاعیه اضافیه بوضوح پیوست ایں هم واضح شده باشدکه موصوفات اوصاف انتزاعیه اضایه اگر از قسم هیاکل ممکنه باشد لا جرم همه وصف بهمه موصوف منتسب شود. اندریں صورت اگر چیزی ایں قسم باعتبارین مختلفین موصوف اوصاف متضائقه باشد مثل فوقیت و تحتیت چنانکه ما باعتبارزمین فوقیم و باعتبار آسمان تحت هر دو وصف متضائف بتمامها بهمه آں موصوف لاحق شود. ایں نیست که یکی بیک نصف و دیگری بیک نصف. چوں از مشاهدۂ احوال خویش خود ظاهر است که ما اگر فوقیم همه تن فوقیم و اگر تحتیم همه تن تحت . حاجت زیاده قلم فرسائی نیست.

الغرض یک موضوع بهر هزار قضیه موضوع توان شد و هم چنیں یک محمول بهر هزار قضیه محمول توان شد. وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست. ووحدت محمول مانع تعدد موضوع فی. اگر همچنیں در یک قضیه زیاده از یک نسبت نباشد چنانچه بدیهی است.

دسویں بات

دسویں تمہید یہ ہے کہ ملک اضافی اُمور میں سے ہے اس کے ایک طرف ضروری طور پر مالک ہے اور ایک طرف مملوک ہے اور انتزاعیہ ﴿انتزاعیہ اُمور کے متعلق پہلے کسی خط کے حاشیے میں بیان کیا گیا ہے وہ اُمور ہوتے ہیں جو دو یا کئی چیزوں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً فرش اور چھت کے ذریعہ بلندی اور پستی کا پیدا ہونا اَمر انتزاعی ہے۔ مترجم﴾ اتصافیہ اور صاف تقسیم کے قابل نہیں ہوتے ہیں ہاں انضمامیہ اوصاف گو بذات خود مورد تقسیم نہیں ہوتے لیکن مقسم کے تقسیم کرنے اور اس کے تقسیم ہو جانے کی وجہ سے منقسم ہوتے ہیں۔ پانی کو اگر تقسیم کریں تو اس کی حرارت (اگر وہ گرم ہے) اور اس کی برودت بالطبع (اگر وہ ٹھنڈا ہے) تقسیم ہو جاتی ہے لیکن فوقت اور تحتیت وغیرہ اضافی اوصاف اس پانی کی تقسیم سے تقسیم نہیں ہوتے۔ لہٰذا اگر پانی چھت کے نیچے ہو اور آدھے پانی کو برتن سے لے کر دوسرے برتن میں ڈال دیں اور باہر لے جائیں تو پھر پہلی تحتیت اسی طرح پوری کی پوری باقی نصف پانی کے ساتھ منتسب ہو جائے گی اور نصف پانی جو باہر لے گئے ہیں تحتیت کی صفت سے بالکل خالی ہو جائے گا۔

الغرض اگر کوئی تغیر موصوف کی جانب ظاہر ہوگا تو انتزاعی اور اضافی اوصاف اسی طرح اپنے حال پر رہوں گے اور انضمامی اوصاف موصوفات کو لاحق ہونے والے تغیر سے متغیر ہو جائیں گے۔ تحت کی حرکت سے تحتیت منتقل نہیں ہوتی اور گرم چیز کے منتقل ہونے سے حرارت منتقل ہو جاتی ہے اس بارے میں انضمامی اوصاف زمانہ اور زمانہ والی چیزوں یعنی حرکات کے مشابہ ہیں کہ طرف یعنی زمانہ کی حرکت اور انتقال

سے مظروف یعنی حرکتیں منتقل اور متحرک ہو جاتی ہیں اور انتزاعی اوصاف مکان اور مکان والی چیزوں کے مانند ہوتے ہیں کیونکہ مظروف کے انتقال کی وجہ سے ظرف ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں چلا جاتا ہے اور اس بات میں راز یہ ہے کہ حقیقت میں انضمامیہ اوصاف حال ﴿کسی جگہ میں حلول کرنے والی چیز کو حال کہتے ہیں﴾ اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم اور مرتبے والے کا وصف۔ اوّلاً فوقیت اور تحتیت بالذات طرف ثانی کے لحاظ کے بعد زمین و آسمان، فرش اور سقف کے حیز کی صفت میں نہ کہ سقف وغیرہ کی صفت کہ اس کے منتقل ہونے اور حرکت کرنے سے اوصاف کا انتقال اور حرکت اور اس کے تغیر سے اوصاف کا تغیر لازم آئے اور میری غرض فرش وغیرہ کے حیز سے بُعدِ مجرد ہے نہ کہ سطح حاوی کہ وہ خود تغیر اور حرکت میں تابع حاوی ہے اور اس سبب سے نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے اوصاف ذاتی اوصاف یا اس کے وجود کے لوازم میں سے ہیں لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس قدر یاد رکھنا چاہیے کہ بُعد مذکور کو بھی ذات کی حیثیت سے ان اوصاف سے موصوف نہیں کہہ سکتے بلکہ اصل میں اس قسم کے اوصاف اس ہیئت کے ذریعہ سے جو کہ حیز کو حاوی ہوتی ہے لاحق ہوتے ہیں اور اس کا مفاد اور چیزوں سے نظر ہٹا کر وہی حاوی سطح نکلتا ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ دوسرے لوگ جسم کو حاوی کہتے ہیں اور ہم جسم حاوی کے مکان کو اصل میں حاوی جانتے ہیں کیونکہ احتواء اور حواء جو کہ ظرفیت کے مرادف ہے مکان کی صفت ہے نہ کہ مکین کی۔ گو ظاہر نظر میں مکین کی صفت بھی معلوم ہوتی ہو۔

جب حقائق ممکنہ اور اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کا تقسیم نہ ہونا واضح ہو گیا تو یہ بھی واضح ہو گیا ہوگا کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کے موصوفات اگر ممکنہ اجسام واشکال کی قسم سے ہوں گے تو ضروری طور پر پورا وصف پورے موصوف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اس صورت میں اگر اس قسم کی کوئی چیز دو مختلف اعتبار سے فوقیت اور تحتیت جیسے متضائفہ ﴿متضائفہ ایسے دو مفہوم کہلاتے ہیں جس میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ کا سمجھنا بیٹے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ پر موقوف ہے۔ اسی طرح اُونچائی کا سمجھنا نیچائی پر اور نیچائی کا سمجھنا اُونچائی پر موقوف ہے۔ مترجم﴾ اوصاف سے موصوف ہوگی جیسا کہ ہم زمین کے اعتبار سے اوپر ہیں اور آسمان کے اعتبار سے نیچے تو دونوں متضائف اوصاف تمام کے تمام اس تمام موصوف کے ساتھ لاحق ہوں گے۔ یہ نہیں ہے کہ ایک ایک نصف کے ساتھ اور دوسرا ایک نصف کے ساتھ لاحق ہو۔ یہ بات خود اپنے مشاہدے سے ظاہر ہے کہ ہم اگر فوق ہیں تو تمام جسم کے اعتبار سے فوق ہیں اور اگر تحت ہیں تو ہم تن تحت ہیں۔ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض ہزار قضیوں کے لیے ایک موضوع، موضوع ہوسکتا ہے اور اسی طرح ایک محمول ہزاروں قضیوں کے لیے محمول ہوسکتا ہے۔ موضوع کا ایک ہونا محمول کے کئی ہونے کو مانع نہیں ہے اور محمول کا ایک ہونا کئی موضوع ہونے کو مانع نہیں۔ مگر اسی طرح ایک قضیہ میں ایک نسبت سے زیادہ نسبت نہ ہوگی۔ جیسا کہ واضح ہے۔

اعتراض

و اگر کدامی ذکی کج طبع را بدل آید که قضیه کلیه یک قضیه باشد و باز بقدر افراد موضوع نسب متعدده از همان یک نسبت زایند اگر دراں قضیه زیاده از یک نسبت نبا شد ایں تعدد نسبت راوجهی نیست . و اگر نسب متعدده دراں کلیه بودند دعویٔ وحدت نسبت سراسر غلط باشد. در جوابش اگرچه امثال معترض را می رسد که گوید نمی پذیریم که قضیه کلیه چنانکه بظاهر واحد است هم چناں بالمعنی هم واحد است. والعبرت للمعانی.

اعتراض

اور اگر کسی کج طبیعت ہوشیار آدمی کے دل میں یہ بات پیدا ہو کہ قضیہ کلیہ ایک قضیہ ہوتا ہے اور پھر موضوع کے افراد کے بقدر متعدد نسبتیں اسی ایک نسبت سے پیدا ہوتی ہیں اگر اس قضیے میں ایک سے زیادہ نسبت نہ ہو تو اس نسبت کے کئی ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر متعدد نسبتیں اس کلیہ میں تھیں تو نسبت کے ایک ہونے کا دعویٰ سراسر غلط ہوگا اس کے جواب میں اگرچہ معترض جیسے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قضیہ کلیہ ﴿قضیہ کلیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان کہ یہ قضیہ کلیہ ہے اس میں انسان موضوع ہے جس پر حیوان ہونے کا اطلاق ہے۔ مرجم﴾ جیسا کہ بظاہر ایک ہے اسی طرح معنی میں بھی ایک ہے اور اعتبار معانی کا ہے۔

جواب

مگر آنکه جواب است ایں است که موصوف باوصاف اضافیه انتزاعیه هیاکل وهیئات باشد نه ذوهیئت ورنه لازم آید که بانقسام موصوف منقسم شود که اتصاف را جز تبعیت موصوف چارهٔ دگر نیست . الغرض لازم است که وصف تابع موصوف باشد . اگر او واحد است ایں هم واحد باشد و اگر او متعدد و منقسم است ایں هم متعدد و منقسم باشد . ورنه موصوف گفتن و دعویٰ اتصاف غلط باشد. آری اگر مورد اوصاف اضافیه انتزاعیه فقط هیاکل باشند و محل اوصاف انضمامیه فقط ذوهیئت که در آغوش هیاکل و هیئت باشد. قصه تبعیت اوصاف و متبوعیت موصوفات همه صحیح گردد. چه ذوهیئت که همانا کلی طبعی است قابل انقسام است. حصص متبائنه کثیره که در افراد باشند. ثمرهٔ همیں اقسام است. پس می باید که اوصاف ایں قسم موصوفات بالتبع منقسم شوند.

جواب

مگر جو جواب ہے وہ یہ ہے کہ اضافیہ انتزاعیہ اوصاف کا موصوف شکلیں اور ہیئتیں ہوتی ہیں نہ کہ شکل والا ورنہ لازم آئے گا کہ موصوف کے تقسیم ہونے سے وہ اوصاف بھی تقسیم ہو جائیں۔ کیونکہ اتصاف کے لئے موصوف کے تابع ہونے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے۔ الغرض ضروری ہے کہ صفت موصوف کے تابع ہو۔

اگر موصوف واحد ہے تو یہ بھی واحد ہوگی اور اگر موصوف کئی اور منقسم ہیں تو صفات بھی متعدد اور منقسم ہوں گی ورنہ موصوف کو موصوف کہنا اور متصف کرنے کا دعویٰ غلط ہوگا۔ ہاں اگر اضافیہ انتزاعیہ کے اوصاف کے وارد ہونے کی جگہ فقط شکلیں ہوں اور انضمامیہ اوصاف کا محل فقط شکل والا ہو جو کہ شکلوں اور ہیئتوں کے آغوش میں ہو تو پھر اوصاف کے تابع ہونے اور موصوفات کے متبوع ہونے کا قصہ صحیح ہوگا کیونکہ ہیئت والی کہ وہی کلی طبعی ہے انقسام کے قابل ہے ایک دوسرے کے مغائر حصے جو کہ افراد میں ہوتے ہیں وہ اسی انقسام کا نتیجہ ہیں لہٰذا چاہئے کہ اس قسم کے موصوفات کے اوصاف تابع ہو کر منقسم ہو جائیں۔

تکثر ہیاکل

(ھیاکل را دانی که ازیں قسم تکثر اعنی تکثر انقسام بر کران داشته اند. اوصافش نیز ازیں قسم تکثر و تعدد بهره ندارند) اور شکلوں کے متعلق آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے تکثر یعنی تقسیم کی وجہ سے تکثر سے ان شکلوں کو علیحدہ رکھا ہے ان کے اوصاف بھی اسی قسم کے تکثر اور تعدد سے کوئی حصہ نہیں رکھتے۔

تکثر انطباعی

آری تکثری است دیگر که آنرا باصطلاح خود به تکثر انطباعی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوه تعبیر کنیم . آں چیست تعدد مرایا

و مظاهرشی . پس اگر چیزی واحد در مظاهر کثیره منطبع شود این تعددیکه بوجه کثرت انطباعات بنام آورده اند تعددی دیگر باشد این قسم تعدد در جزئیات هم باشد. شکل من وتو دران واحد بآئین هائے کثیره منطبع توان شد. بلکه سواء جزئیات در چیزی دیگر نبود. این تکثر خود دلیل آنست که این جا گنجائش تکثر انقسامی نیست. ورنه همان آش درکاسه باشد چه اگرچه مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی هم بود لازم آید که اوصاف انتزاعیه اضافیه بانقسام اضافیه بانقسام موصوف منقسم شوند ورنه قصه اتصاف غلط باشد. چناں چه بشنیدی مگر مقال کلی طبعی مشار الیه که جزئی باشد آں دگراست. آں غیر قابل التقسیم است که بحساب کلی طبعی جزء لا یتجزی باشد و این جزئیت که از اوصاف هیاکل و هیئات است این دگر است. مگر ازانجاکه سواء وجود مطلق همه را تحدیدی ضرور است که باقتران وجود و عدم پیدا شود و مرادم از "هیئت" و هیاکل همین است . از زیرتا بالا سواء وجود مطلق همه در آغوش هیکل باشند. اما چوں بالا ازوجود مطلق نیز محدود است . زیراکه از تحدیدش لازم آید که بالایش مفهومی و مصداقی است که پاره ازاں تراشیده نامش وجودنهاده اند. و این عموم مفهوم از وجود که در بادی النظر قادح دریں دعویٰ است جوابش خود گفته ام.

غرضم از مصداق متحقق احتراز از همین قسم مفهومات مصنوعه عقل انتزاع پیشه و وهم مفترض است. چه دریں عموم تحکم بکار رفته عموم حقیقی نیست. آں این است که چیزی

موجود درهمه افراد ساری باشد. پس خود بفرمایند که آن کدام موجود است که در وجود و عدم همه سرایت کرده باشد.

بالجمله اطلاق حقیقی نصیب وجود مطلق است باقی جمله حقائق و مفهومات ازیں اطلاق بے بهره اند. اگر باعتبار حقائق چند عام اند باعتبار حقیقی دگر خاص هم باشند مگر ظاهر است که دریں چنیں مواضع خصوص از آثار آں هیئت و تحدید باشد و عموم از آثار ذوهیئت و محدود وقتیکه قطع نظر از حد مذکور کنند.

پس از استماع ایں تقریر معماء بگذشته اعنی اینکه اوصاف انتزاعیه اضافیه اوصاف محل و مقام اند مگر بواسطۂ هیئت و هیکل نیز منحل شده باشد. بالجمله ازهر هر پهلو مطلب ما واضح است.

اکنوں میگویم که در آغوش هیئت مذکور که جزئیتش خوب دانستی گاهی ماده کلاں باشد گاهی خُرد و نهایت خُردی تا بایں است که انقسام را قبول نکند . پس اگر در هیئت جُزئی ماده هم جزئی است آں را از هر طرف که بینند جزئی باشد. آری تکثر انطباعی در نظر ظاهر پرستاں وهم کلیت افگند. مگر مارا چه زیاں. اگر ایں تکثر انطباعی را نیز یکی ازانحاء کلیت قرار دهند ما نیز بسر و چشم نهیم. چه آں را که جنس گویند یعنی اطلاقش برقلیل و کثیر روا داشته اند و اکثر کلیش گویند. نزد ما از همیں قسم است زیراکه مظهر را صغیر گردانند یا کبیر هیئت و شکل هماں باشد که بود و ازیں جا است که تصویرمرد دراز بالا اگر برکاغذی کوتاه کشند صورت هماں باشد.غرض ایں تکثر اگرچه دربادی النظر لاحق هیئت باشداما نظر بازان معانی دانسته باشند که صورت هماں

یک است ورنہ شناختن ذی تصویر از تصویر محال بود. البتہ ذی صورت متعدد شد. والعاقل یکفیہ الاشارہ.

تکثر انطباعی

ہاں ایک اور تکثر ہے کہ اس کو اپنی اصطلاح میں تکثر انطباعی اور تعدد انعکاس اور کثرت جلوہ کے نام سے ہم تعبیر کرتے ہیں۔ وہ (تکثر انطباعی) کیا ہے تعدد مرایا اور مظاہر شئی ہے۔ پس اگر ایک چیز مظاہر کثیرہ میں منعکس ہوگی تو یہ تعدد جو انطباعات کی کثرت کی وجہ سے جس کا ہم نے نام تجویز کیا ہے ایک دوسرا تعدد ہوگا اس قسم کا تعدد جزئیات میں بھی ہوتا ہے ہماری اور تمہاری شکلیں بہت سے آئینوں میں آن واحد میں منعکس ہوسکتی ہیں بلکہ جزئیات کے سوا کسی دوسری چیز میں نہیں ہوسکتیں۔ یہ تکثر خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر تکثر انقسامی کی گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ معاملہ جوں کا توں رہے گا کیونکہ اگر تکثر انطباعی کا محل تکثر انقسامی کا محل بھی ہو تو لازم آتا ہے کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ موصوف کے منقسم ہونے کے ساتھ تقسیم ہو جائیں ورنہ اتصاف کا قصہ غلط ہوگا جیسا کہ تم نے سن لیا لیکن کلی طبعی مذکورہ کی مقابل، جو کہ جزئی ہے وہ اور ہے۔ وہ ناقابل تقسیم حصہ ہے جو کہ کلی طبعی کے حساب سے جزء لا یتجزی ﴿جزء لا یتجزی اس حصے کو کہتے ہیں کہ جس کے پھر جز نہ ہوسکیں۔ مترجم﴾ ہوگا۔

اور یہ جزئیت جو کہ ہیاکل اور ہیئات کے اوصاف سے ہے یہ دوسری جزئیت ہے مگر چونکہ وجود مطلق کے سوا سب کے لئے حد بندی ضروری ہے جو وجود اور عدم کے ملنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور میری مراد ہیئات اور اشکال سے یہی ہے نیچے سے لے کر اُوپر تک وجود مطلق کے سوا تمام کے تمام ہیکل کی آغوش میں ہیں لیکن چونکہ وجود مطلق سے اُوپر کوئی ایسا مفہوم جس کا مصداق متحقق ہو نہیں ہے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ وجود مطلق بھی محدود ہے۔ کیونکہ اس کی حد بندی سے لازم آتا ہے کہ اس کے اُوپر کوئی مفہوم اور مصداق ہے کہ اس کا ایک حصہ تراش کر اس کا نام وجود رکھ دیا ہے اور

وجود کا یہ عام مفہوم جو کہ ظاہر نظر میں اس دعویٰ کے لئے حارج ہے اس کا جواب میں نے خود دے دیا ہے۔میری غرض متحقق ہونے والے مصداق سے انہی مفہومات سے بچنا ہے جو فرض کرنے والے وہم اور انتزاع کرنے والی عقل کے من گھڑت ہوتے ہیں کیونکہ اس عموم میں تحکم کا عمل ہونے کی وجہ سے عموم حقیقی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی موجود چیز تمام افراد میں سرایت کررہی ہو۔لہٰذا آپ غور فرمائیں۔کہ وہ کون سا موجود ہے کہ وجود وعدم تمام میں سرایت کئے ہوئے ہو۔

بالجملہ (وجود کا) حقیقی اطلاق موجود مطلق (خداوند تعالیٰ) کے حصے میں ہے باقی تمام حقائق اور مفہومات اس اطلاق سے بے بہرہ ہیں اگر چند حقائق کے اعتبار سے عام ہیں تو کسی دوسری حقیقت کے اعتبار سے خاص بھی ہیں۔مگر ظاہر ہے کہ ان جیسے مقامات میں خصوصیت اس ہیئت اور تحدید کے آثار میں سے ہوگی اور عمومیت شکل والے اور محدود کے آثار میں سے ہوگی۔مگر اس وقت جبکہ مذکورہ حد سے قطع نظر کرلیں۔

اس تقریر کو سننے کے بعد گزشتہ معما بھی یعنی یہ کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ ہیئت و ہیکل کے واسطے سے محل اور مقام کے اوصاف ہیں، حل ہوگیا ہوگا۔بہرحال ہر پہلو سے ہمارا مطلب واضح ہے۔

اب میں کہتا ہوں کہ ہیئت مذکورہ کی آغوش میں جس کی جزئیت کو آپ نے خوب جان لیا کبھی ایک بڑا مادہ ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اور اس کی انتہائی چھوٹائی اس درجے تک ہے کہ تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتی پس اگر جزئی کی ہیئت میں مادہ بھی جزئی ہے تو اس کو جس طرف سے دیکھیں گے وہ جزئی ہی ہوگی، ہاں تکثر انطباعی ظاہر نظر رکھنے والوں کی نگاہ میں کلیت کا وہم پیدا کرتی ہے لیکن ہمارا کیا نقصان۔اگر اس تکثر انطباعی کو بھی کلیت کے اقسام میں سے ایک قسم قرار دیں تو ہم بھی اس بات کو بسر چشم قبول کریں گے کیونکہ جس کو جنس کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر درست ہے اور اکثر اس کو کلی کہتے ہیں تو وہ ہمارے نزدیک اسی قسم سے ہے کیونکہ مظہر کو چھوٹا

کردیں یا بڑا اس کی ہیئت و شکل وہی ہوگی جو کہ تھی اور یہیں سے ثابت ہے کہ اگر لمبے آدمی کی تصویر کسی چھوٹے کاغذ پر کھینچیں تو صورت وہی ہوگی جو کہ ہے۔

غرض یہ کہ تکثر اگرچہ ظاہری نظر میں ہیئت کو لاحق ہوتا ہے لیکن حقیقتوں کو تاڑنے والے جانتے ہوتے ہیں کہ صورت وہی ایک ہے ورنہ تصویر والے کو تصویر سے پہچاننا محال ہو جائے گا البتہ تصویر والا شخص متعدد ہو گیا اور عقل مند کو اشارہ ہی کافی ہے۔

خلش دیگر

ازیں تقریر شاید خلشی دیگر بدل کسی زائیدہ باشد و آں اینست که اضافات را بحضرت رفیع الدرجات هم رسائی است. اگر موردآں همیں هیئات باشند بهر آں ذات پاک هیئت از کجا باید آورد. مگر آں که برهبری عقل مے رودخوددانسته باشد که ذات بحث از اضافات و انتزاعات وراء الوراء ثم وراء الوراء است وچوں نباشد او غنی عن العالمین است و اضافت را مضاف بامضاف الیه باید و هر یکی ازیں روئے احتیاج سوئے دگردارد . غرض او فرد محض است. اضافت که از آثار ترکیت است تا بذات او تعالیٰ چه یاراکه برسد . زیاده ازیں چه گویم" و ازیں قدر هم می ترسم.مگر معامله بآں عزیز است بادیگراں چه کار."

دوسری خلش

اس تقریر سے شاید کسی کے دل میں دوسری خلش پیدا ہوئی ہو اور وہ یہ ہے کہ اضافتوں ﴿یعنی مثلاً رزق دینے کی نسبت رازق کے ساتھ اور خلق کی نسبت خالق کے ساتھ وغیرہ وغیرہ۔ مترجم﴾ کی رفیع الدرجات (خدا) کی بارگاہ میں بھی رسائی ہے۔ تو اگر ان اضافتوں کا محل یہی ہیئتیں ہوں تو اس خدا کی پاک ذات کے لئے ہیئت کہاں سے آئے گی لیکن جو شخص عقل کو ساتھ لے کر چلتا ہے وہ خود جان لے گا کہ ذات خداوندی

اضافات اور انتزاعات سے وراء الوراء، اور، وراء الوراء ہے اور کیوں نہ ہو وہ تمام جہانوں سے بے پرواہ ہے اور اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ درکار ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ خداوند تعالیٰ تو صرف فرد ہے اور اضافت جو کہ ترکیب کے آثار میں سے ہے اس کی خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچنے کی کیا مجال۔ اس سے زیادہ میں اور کیا کہوں اور اتنا کہنے سے بھی میں ڈرتا ہوں مگر مجھے تو آپ کے ساتھ معاملہ پڑا ہے دوسروں سے کیا مطلب (لہٰذا بے خوف ہو کر لکھ دیا ہے۔)

خلاصۂ مطلب

اکنوں وقت آنست که از خلاصه مطلب گفته از نتیجهٔ ایں تطویل لا طائل آگاهانم.

اینکه کلی برافراد خود صادق می آید، ایں از هماں تکثر بانطباعی آں هیئت است که گرد کلی طبعی گردیده . و برهرهر حصه ازاں جان خود نثار می کند. و از بالا بزیرمی افتد. کلی طبعی اگرچه در خارج موجود باشد چنانچه تحقق افراد درخارج نشانی ازاں است مگر نه بایں معنی که همه آں درهمه افراد است.

ورنه تعدد و تبائن را علت از کجا آرند و نه بایں معنی که منحصر در افراد خارجی است ورنه افراد مقدره را گنجائش نباشد بلکه حصص چند بقدر تعداد در افراد باشد وبازهم همچو قاعده زاویه غیر متناهی باشد. حصص غیر متناهیه باقی باشند و ازیں وجه گنجائش افراد غیر متناهیه هماں ساں باشد که بود. اندریں صورت اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد ورنه بهمه نهج در کلی و افراد او وحدت بودے همچنیں از افراد هم تبائن برخاستی چه مفاد حمل هُوَ هُوَ که در اطلاق باشدو وحدت است و ایں ممکن

نیست که باعتبار کلی طبعی وحدت باشد و باعتبار هیئت اعنی کلی جنسی اختلاف و تبائن بود. زیراکه هیئت در غیر وجود از ضروریات کلی طبعی است هر جا که اوست هیئت نیز بروست و تاوجود مطلق هیئت را رسائی نیست پس جائیکه وجود باشد برهماں اطلاق باشد و ازیں جا ست که الانسان نوع گویند و زید نوع نتواں گفت. زیراکه نوعیت از عوارض مجموعه حصص کلی طبعی است. جائیکه فقط یک حصه باشد اطلاق ایں قسم القاب درست نبود. آری اگر گویند که اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی جنسی اعنی هیئت کلی طبعی است روا باشد چه آنرا از قلیل وکثیر بحث نیست. از کمی حصه که ماده و مظهر اوست درو کمی نیاید. بالجمله چاره بجز ایں نیست که تکثر انقسامی و اوصاف انضمامی را بهر کلی طبعی و اجزاء آں دارند و تکثر انطباعی و اوصاف انتزاعی اضافی را بهر هیئت و کلی جنسی و تنزلات او گذارند و ازیں جا فهمیده باشی که اگر مجموعه ماده و صورت را گیرند باز هر دو تکثر ممتنع خواهد بود ماده مانع تکثر انطباعی بود و صورت مانع تکثر انقسامی باشد لیکن دانی که ایں اجتماع بے ملاحظه نسبت اتصاف یکی بدیگری متصور نیست. اندریں صورت ایں تعین و هٰذیّته که اصلا تعدد را مجال و گنجائش نماند، در نظر باریک بیں ثمره ایں نسبت فیمابین بودکه اشاره بداں کردیم نظر بریں ضرور است که به نسبت نسبت بعدم تکثر و امتناع آں از هر قسم که باشد اقرار کنیم و گوئیم که بذات خود نسبت نه قابل ایں است نه قابل آں. و ایں قول مخالف آں نیست که نسبت را اگر

ارتباط است باهیاکل است که تعلق بعنوان است نه بمعنون اعنی به حیثیت مجموعی گرفته اند ورنه تعلق بعنوان است نه بمعنون اعنی به حیثیت مجموعی گرفته اند ورنه تعلق یک نسبت به حیثیت تکثر محال بود. مگر اگر نسبت فیما بین هیاکل بود چنانکه در صورت وحدت موضوع و محمول وحدت نسبت ضروری است هم چنیں از تکثر انطباعی موضوع و محمول تکثر انطباعی آں واز تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی یک طرفش ضرور است.

یعنی مادۂ هیئت موضوع را مثلاً اگر تقسیم کنند بالضرور هیئت بالائی بر اجزاء هم نزول خواهد فرمود. بدیں سبب در یک جانب نسبت تکثر نمایاں خواهد گردید. مگر طرف ثانی هماں ساں بروحدت خود باشد. و ایں ضیق وحدت یک طرف ووسعت تکثر جانب دیگر بضیق وحدت راس مخروط و وسعت قاعده مخروط ماند. نظر بریں اگر از طرفی که وحدت است بر کنند و قطع نمایند باعتبار همه اجزاء متکثره منقلع و منقطع گردد و ایں بداں ماندکه ده کس چوبی را از یک طرف گرفته طرف ثانیش بر زمین نصب کنند یا بدیواری چسپانیده باشند و بازازاں جداکنندآں چوب بحساب همه گیرندگاں جدا افتد. جدا کننده اش یک کس از وشاں باشند یا همه کساں باشند یا کس دیگر. اکنوں وقت آنست که از نتیجه ایں تقریرهم آگاه شوی.

خلاصۂ مطلب

اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ مطلب کا خلاصہ بتا کر اس تطویل لاطائل کے نتیجے سے آپ کو آگاہ کریں۔

یہ بات کہ کلی اپنے افراد پر صادق آتی ہے تو یہ اس ہیئت کے اسی تکثر انطباعی کی وجہ سے ہے جو کہ کلی طبعی کے گرد گھومتا ہے اور اس کے ہر ہر حصے پر جان چھڑکتا ہے اور اُوپر سے نیچے گرتا ہے۔ کلی طبعی اگر چہ خارج میں موجود ہوتی ہے چنانچہ افراد کا تحقق خارج اسکی نشانی ہے مگر نہ اس معنی میں موجود ہے کہ تمام کی تمام کلی طبعی تمام افراد میں ہے۔ ورنہ تعدد اور تبائن کے لئے علت کہاں سے لائیں گے اور نہ اس معنی میں کہ (کلی طبعی) افراد خارجی میں منحصر ہے ورنہ افراد مقدرہ کے لئے گنجائش نہ ہوگی بلکہ چند حصے افراد کی تعداد کے بقدر افراد میں ہوں گے اور پھر بھی غیر متناہی الساقین زاویہ کی طرح کہ دو طرف سے حد بندی کے باوجود تیسری طرف سے غیر متناہی ہوتا ہے غیر متناہی حصے باقی رہتے ہیں اور اس وجہ سے غیر متناہی افراد کی گنجائش کی وجہ اسی طرح رہے گی جیسی کہ تھی۔ اس صورت میں کلی کا جزئیات پر اطلاق کلی طبعی کے اعتبار سے نہ ہوگا ورنہ ہر صورت میں کلی اور اس کے افراد میں وحدت ہوتی۔ اسی طرح افراد بھی تبائن اُٹھ جاتا کیونکہ ھو ھو کے عمل کا مفاد جو کہ اطلاق میں ہوتا ہے وحدت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کلی طبعی کے اعتبار سے وحدت ہو اور ہیئت یعنی کلی جنسی کے اعتبار سے اختلاف اور تبائن ہو۔ کیونکہ وجود کے علاوہ چیزوں میں ہیئت کلی طبعی کی ضروریات سے ہے۔ جہاں وہ ہے ہیئت بھی اس پر ہے اور وجود مطلق تک ہیئت کی رسائی نہیں ہے پس جس جگہ وجود ہوگا اسی اطلاق پر ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ ''الانسان نوع'' کہتے ہیں اور ''زید نوع'' نہیں کہہ سکتے کیونکہ نوعیت کلی طبعی کے حصوں کے مجموعہ کے عوارض سے ہے جس جگہ فقط ایک حصہ ہوگا وہاں اس قسم کے القاب کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر کہیں کہ جزئیات پر کلی کا بولا جانا کلی جنسی یعنی کلی طبعی کی ہیئت کے اعتبار سے ہے تو درست ہوگا کیونکہ اس کو قلیل و کثیر سے بحث نہیں ہے حصے کی کمی سے جو کہ اس کا مادہ اور مظہر ہے اس میں کمی نہیں آتی ہے بالجملہ اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ تکثر انقسامی اور اوصاف انضمامی کو کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور اوصاف انضمامی کو

کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور اوصاف انتزاعی اضافی کو ہیئت اور کلی جنسی اور اس کے تنزلات کے لئے چھوڑ دیں اور یہیں سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ اگر مادے اور صورت کے مجموعے کو لیں تو پھر دونوں تکثر ممتنع ہو جائیں گے مادہ تکثر انطباعی کے لئے مانع ہوگا اور صورت تکثر انقسامی کے لئے مانع ہوگی لیکن آپ جانتے ہیں کہ یہ اجتماع ایک کی دوسرے کے ساتھ نسبت اتصاف کے ملاحظے کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ تعین اور ''هٰذِيَة '' کہ تعدد کو اس میں بالکل مجال اور گنجائش نہیں رہتی باریک بیں نظر میں اس فیما بین نسبت کا ثمرہ ہوگا جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا۔ اس کے پیش نظر ضروری ہے کہ عدم تکثر اور اس کے ہر قسم کے امتناع کی نسبت کے متعلق ہم اقرار کریں اور کہیں کہ بذات خود نسبت نہ اس کے قابل ہے اور نہ اس کے قابل اور یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے کہ نسبت کا اگر ربط ہے تو وہ شکلوں کے ساتھ ہے کیونکہ عنوان کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ معنون کے ساتھ یعنی مجموعی حیثیت سے لیا ہے ورنہ تکثر کی حیثیت سے ایک نسبت کا تعلق محال ہوگا لیکن اگر شکلوں کے درمیان نسبت ہوگی جیسا کہ وحدت موضوع اور محمول کی صورت میں وحدت نسبت ضروری ہے اسی طرح موضوع و محمول کے تکثر انطباعی سے اس نسبت کا تکثر انطباعی ضروری ہے اور ایک کے انطباعی تکثر سے اس کے ایک طرف کا انطباعی تکثر ضروری ہے یعنی موضوع کی ہیئت کے مادّے کو مثلاً اگر ہم تقسیم کریں تو ضروری ہے کہ اجزاء پر بالائی ہیئت نزول کرے گی۔ اس سبب سے نسبت کی ایک جانب میں تکثر نمایاں ہوگا۔ مگر دوسری طرف اسی طرح اپنی وحدت پر رہے گی اور یہ وحدت کی تنگی ایک طرف اور تکثر کی وسعت دوسری جانب مخروطی شکل کے سر کی وحدت کی تنگی اور مخروط چیز کی جڑ کی وسعت کے مشابہ ہوگی اس کے پیش نظر اگر ایک طرف سے کہ (جس طرف) وحدت ہے اس کو اکھاڑ ڈالیں اور کاٹ دیں تو تمام کثیر اجزاء کے اعتبار سے (وحدت) اُکھڑ جائے گی اور کٹ جائے گی اور اس کی مثال ایسی ہے کہ دس آدمی ایک لکڑی کو ایک

طرف سے پکڑ کر اس کی دوسری نوک کو زمین میں گاڑ دیں یا دیوار پر چسپاں کر دیں اور پھر اس سے جدا کریں تو وہ لکڑی تمام پکڑنے والوں کے حساب سے جدا گرے گی۔ حالانکہ اس کا جدا کرنے والا ان میں سے ایک ہوگا یا تمام ہوں گے یا اور کوئی شخص اب وقت آن پہنچا ہے کہ اس تقریر کے نتیجے سے آپ کو آگاہی حاصل ہو۔

پس از مقدمات دہ گانہ

عزیز من چوں ایں مقدمات ده گانه ممهد شدند بشنو که ملک برمالی اگر عارض شود دفعةً عارض شود . ایں نیست که مثل سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت شیئًا فشیئًا مال رادر گیرد البته ایں چنیں باشد که مالی گرفتند و باز مالی دگر رازیر تصرف آوردند. هم چنیں اموال کثیره را بتجدد و تدریج مالک شوند. اما مال واحد وقتیکه مملوک شود دفعةً واحدةً مملوک شود ووجهش هماں است که ایں وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف انتزاعی اضافی را تجسس کرده بنگر که همه راهمیں شان است. اگر عارض شوند یک دفعه عارض شوند و اگر زائل شوند یک دفعه زائل شوند. فوقیت ، تحتیت ، قدامیت، مخلفیت، همه را همیں حال است و سرش همیں است که ایں اوصاف قابل انقسام نبوند و ازیں جاست که پس از عروض یک ملک گنجائش عروض مثل او ملک دگرنبود اگر باشد ملکی بالا ترازاں یا کم تر ازاں یا کم تر ازاں بود. مثلاً ملک باری تعالیٰ و ملک رسول الله صلی الله علیه وسلم که املاک دیگراں ظلال ملک باری جل مجده و ملک نبوی صلی الله علیه وسلم اند. ملک او تعالیٰ و نبی او صلی الله علیه وسلم بملک دیگراں و ملک دیگراں بملک او

تعالیٰ و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجتمع است.

آری ایں امر ممکن است کہ دہ کس کم و زیادہ بیک دفع برمانی دست اندازند چنانچہ در غنیمت باشد لیکن اندریں صورت مجموعہ ہمہ زورہا موجب ملک بود نہ ہر ہر زور نہ میدانی کہ اندریں انتساب ملک بکل مجموعی و انہ کل افرادی تا تکثر لازم آید. باقی ماند تکثر املاک ورنہ کثیر پس ازموت مورث آں خود ظاہر است کہ ایں ہمہ قائم مقام آں یک مالک اندو ہمچنیں مشتریان متعدد را کہ از یک بائع بخرند قائم مقام آں یک داں. و ازآنجا کہ دانستۂ کہ اوصاف انتزاعیہ رادست بدامان محل و مقام و ہیئت آں است نہ حال و قائم. اگر محل و مقام بحال خود است اوصاف مذکورہ نیز بحال خود باشند، در حال و قائم وحدت ماند یا تکثر پدیدار آید خود فہمیدہ باشی اگر سنگی زیر سائبانی بر فرشی باشد و او را بردارند وبجائش سنگ دیگر نہند تحتیت وفوقیت باعتبار فرش و سائبان ہماں باشد اگرچہ معروضتش دگر است. و ہمچنیں اگرفرش مذکور را اززیرسنگ چناں بکشند کہ سنگ را از حیز خود حرکتی لا حق نشودو فرشی دگر زیر اوگسترانند یا سائبان رااز بالابے کسونہادہ سائبانی دگر بہر سایہ آرند فوقیت سائبان وتحیۃ فرش ہماں است کہ بود ہم چنیں اگر سائبان و فرش اوّل یک پارچہ عریض و طویل بود و سائبان و فرش ثانی را از پارچہاء چند ساختہ بآں مقدار رسانیدہ باشند یا برعکس تاہم اوصاف معلومہ بوجہ بقائے حیز و محل بحال خود ہم چناں‌باشند کہ بودند. چوں وجہ ایں بقائے اوصاف ہماں است کہ اوصاف

انتزاعیه اعنی اضافیه راربط بمحل و مقام است نه همچو اوصاف انضمامیه بحال و قائم در ملک نیز همیں قاعده ملحوظ خاطر باید داشت. از تبدل مالکان ملک متبدل نشود.

آری تبدل مرایا و مظاهر موجب غلط کاریهامی شود. و هم چنیں از تعدد مالکان که در صورت میراث و اشتراء کثیر از واحد متخیل است ملک متعدد نشود پیشتردر مقام واحد قائم نیز واحد بود. و اکنوں مقام واحد است. اما قائمان چند بهم پیوسته آں مقام را پرکرده اند. ووقت تقسیم باعتبار تنزل وتکثر انطباعی تهمت ملک بهر هر قائم می بندند. ورنه قصه دگر گوں است پس اگر یکی از مالکان طرف ثانی نسبت و اضافت ملک راکه جانب وقوع است ازمملوک بردارد یا گوئیم مملوک را از محل مملوکیت براند یا نسبت ملک را بشکند یا محل مالکیت را برهم زند بهر طور یکه خواهی بگو. و ایں طرف مملوک قابل تنزل افرادی و تکثر انطباعی آں در افرادو اجزاء آں نبود لا جرم محل مملوک خالی از نسبت ملک همه مالکاں شود. چنانچه هویدا است . چوں در مالکیت و مملوکیت بنی آدم به نسبت بنی آدم قصه همچیں است ازعشق شریکی ازشرکاء عتق جمله .حصص لازم آید چه تعددحصص در واقع بجانب قائمان محل مالکیت بود نه محل مملوکیت . زیراکه قائم بمحل مملوکیت چناں واحد است که وهم تعدد هم دراں بے جا است وهمیں است که تقسیم نتواں.

دس مقدمات کے بعد

میرے عزیز جب یہ دس مقدمات تمہیدی طور پر طے ہوگئے تو سنئے کہ اگر کسی مال پر

ملکیت عارض ہوگی تو اچانک عارض ہوگی ، یہ نہیں کہ سفیدی و سیاہی اور حرارت و برودت کی طرح تھوڑا تھوڑا کر کے مال کا احاطہ کرے بلکہ اس طرح ہو کہ ایک مال کو لیا اور پھر دوسرے مال کو تصرف لائے اسی طرح بہت سے اموال کے نو بنو طور پر درجہ بدرجہ مالک بنیں لیکن ایک مال جس وقت کہ مملوک بنے گا تو ایک دفعہ ہی مملوک بنے گا اور اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ وصف انتزاعی اوصاف میں سے ہے اور انتزاعی اوصاف کو تجسس کر کے دیکھئے کہ تمام کی یہی پوزیشن ہے اگر وہ اوصاف انتزاعی عارض ہوتے ہیں تو دفعۃً عارض ہوتے ہیں اور اگر زائل ہوتے ہیں تو ایک دفعہ ہی زائل ہو جاتے ہیں ،فوقیت، تحتیت ، اقدامیت (آگے ہونا) خلفیت (پیچھے ہونا) تمام کا یہی حال ہے اور اس کا راز یہی ہے کہ یہ اوصاف تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتے اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک ملکیت کے عارض ہونے کے بعد اس جیسی دوسری ملک کے عارض ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر ہوتی ہے تو اس سے بالاتر یا اس سے کم تر درجے کی ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ملکیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت (پر غور کرو) کہ دوسروں کی ملکیتیں باری تعالیٰ جل مجدہٗ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیتوں کے سائے ہیں۔ اس اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک دوسروں کی ملک کے ساتھ اور دوسروں کی ملک اس خدا تعالیٰ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک کے ساتھ اکٹھی ہیں۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اگر دس آدمی یا کم اور زیادہ ایک ہی دفعہ میں کسی مال پر دست اندازی کریں۔

جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس صورت میں تمام زوروں کا مجموعہ ملک کا موجب ہوگا نہ کہ ہر ہر زور الگ الگ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس صورت میں ملک کا تعلق مجموعی کل کی طرف ہوگا نہ کہ افرادی کل کی طرف کہ اس سے ملک کا تکثر لازم آجائے باقی رہا مورث کے مرنے کے بعد کثیر وارثوں کے املاک کا کثیر ہونا تو وہ خود ظاہر ہے کہ یہ تمام ورثہ اس ایک مالک کے قائم مقام ہیں اور اسی طرح متعدد خریدار کہ

ایک بیچنے والے سے خریدتے ہیں اس ایک بائع کے قائم مقام سمجھئے اور گزشتہ بیان سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ انتزاعیہ اوصاف کا ہاتھ محل اور مقام اور اس کی ہیئت کے دامن پر ہے نہ کہ حال اور قائم کے۔ اگر محل اور مقام اپنے حال پر ہے تو اوصاف مذکورہ بھی اپنے حال پر ہوں گے۔ حال اور قائم میں وحدت رہے یا کثرت ظہور میں آئے یہ تو خود تم نے سمجھ لیا ہوگا اگر ایک پتھر کسی شامیانے کے نیچے کسی فرش پر ہو اور اس کو اُٹھائیں اور اس کی جگہ دوسرا پتھر رکھیں تو تحتیت اور فوقیت فرش اور سائبان کے اعتبار سے وہی ہوگی اگرچہ اس کا معروض (پتھر) دوسرا ہو گیا ہے۔

اور اسی طرح اگر فرش مذکور کو پتھر کے نیچے سے اس طرح کھینچ لیں کہ پتھر کو اپنی جگہ سے کوئی حرکت پیش نہ آئے اور اس کے نیچے دوسرا فرش بچھا دیں یا سائبان کو اُوپر سے اُتار کر دوسرا سائبان سائے کے لئے لائیں تو سائبان کی فوقیت اور فرش کی تحتیت وہی ہے جو کہ تھی اسی طرح اگر پہلا سائبان اور فرش ایک پارچہ عریض و طویل ہو جائے اور دوسرے سائبان اور فرش کو چند پارچوں سے بنا کر اس مقدار کو پہنچا دیا جائے یا اس کے برعکس کر دیں تو پھر بھی اوصاف معلومہ حیز اور محل کے باقی رہنے کی وجہ سے اپنے حال پر اسی طرح رہیں گے جیسے کہ پہلے تھے چونکہ ان اوصاف کے باقی رہنے کی وجہ وہی ہے کہ اوصاف انتزاعیہ کی یعنی (اوصاف) اضافیہ کا محل اور مقام کے ساتھ ربط ہے نہ کہ اوصاف انضمامیہ کی طرح (کہ ان کا ربط) حال اور قائم کے ساتھ ہے ملک میں بھی یہی قاعدہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے۔

مالکوں کے بدلنے سے ملک نہیں بدلتی ہے۔ ہاں مرایا اور مظاہر کا تبدل غلط کاریوں کا موجب بنتا ہے اور اسی طرح مالکوں کے کئی ہونے سے جو کہ ایک آدمی سے بہت خریدار اور ورثہ کی میراث اور خرید کی صورت میں متخیل ہے ملک متعدد نہیں ہو جاتی۔ پہلے ایک ''مقام'' میں قائم بھی واحد تھا اور اب ''مقام'' تو ایک ہے لیکن کئی قائم نے آپس میں مل کر اس مقام کو پُر کیا ہے اور تقسیم کے وقت تنزل اور تکثر انطباعی کے اعتبار

سے ملک کی تہمت ہر ہر قائم پر لگا دیتے ہیں۔ ورنہ قصہ اور ہی طرح ہے پس اگر طرف ثانی کے مالکوں میں سے، ملک کے تعلق اور نسبت کو جو وقوع کی جانب ہے مملوک سے کوئی ایک مالک منقطع کر دے یا یوں کہہ دیں کہ مملوک کو مملوکیت کے درجے سے نکال دے یا ملکیت کے تعلق کو توڑ ڈالے یا مالکیت کے مقام کو برہم کر دے، جس طرح سے چاہو کہہ لو، اور اس طرف مملوک تنزل ﴿جس کے افراد مختلف درجے کے ہوں۔ مترجم﴾ افرادی کے قابل ہو اور اس کا تکثر انطباعی اس کے اجزاء اور افراد میں نہ ہو تو ضروری طور پر مملوک کا محل تمام مالکوں کی ملک کی نسبت سے خالی ہو جائے گا چنانچہ ظاہر ہے، جب بنی آدم کی بہ نسبت بنی آدم کی مالکیت اور مملوکیت کے بارے میں صورت یہ ہے تو حصہ داروں میں سے ایک حصہ دار کے آزاد کر دینے سے تمام حصوں کا آزاد ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقت میں حصوں کا تعدد قائمین کی جانب میں مالکیت کا محل ہوگا نہ کہ مملوکیت کا محل۔ کیونکہ مملوکیت کی جگہ میں کھڑا ہونے والا ایسا واحد ہے کہ تعدد کا وہم بھی اس میں بے جا ہے اور یہی مطلب ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کر سکتے۔

دو شبہات

اکنوں دو شبہ قابل لحاظ باقی است. یکی آنکه ایں چه تحکم است که از احتمال خامس چشم پوشیده میروی اگر کسی گوید که در عتق یک حصه از حصص چند مالک حصه مذکور ازاں مقام می خیزد نه طرف نسبت را از مملوک جدامی سازدونه نسبت ما می شکند و نه مقام مالکیت یا مملوکیت را برهم می زندونه مملوک را از مقامش می راند. جوابش چه باشد.

دیگر اینکه عدم انقسام منحصردرارقاء نیست. می وبیرو حمام نیز قابل تقسیم نباشند مابه الامتیاز چیست که ایں حکم مخصوص بهر دقیق ماند. و تابه می و بیرو حمام سرایت نه کرد.

دو شبہے

اب دو شبہات قابل غور باقی ہیں:

اَوّل: ایک تو یہ کہ یہ کیا زبردستی کا حکم ہے کہ پانچویں احتمال سے آنکھ بند کر کے جاتے ہو اگر کوئی کہنے لگے کہ چند مالکوں کے حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد کرنے میں حصہ مذکور اس مقام سے اُٹھتا ہے نہ کہ نسبت کی طرف کو مملوک سے جدا کرتا ہے اور نہ نسبت کو توڑتا ہے اور نہ مالکیت یا مملوکیت کے مقام کو منتشر کرتا ہے اور نہ مملوک کو اس کے مقام سے ہٹاتا ہے اس کا جواب کیا ہے۔

دوسرا شبہ: دوسرا شبہ یہ ہے کہ تقسیم نہ ہونا غلاموں میں منحصر نہیں ہے۔ پن چکی کنواں اور حمام بھی قابل تقسیم نہیں ہوتے (تو پھر) مابہ الامتیاز کیا ہے کہ یہ خاص حکم رقیق (غلام) کے لئے تو رہتا ہے اور پن چکی، کنویں اور حمام پر لاگو نہیں ہوتا۔

جواب اَوّل

جواب اَوّل ایں است که قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات باقی است. چنانکه احتمالات باقیه باهم مستلزم یک دیگر اند. اگر فرق است همیں قدراست که در احتمالات مذکورو ثبوت عتق جمله حصص بدیهی می نماید و در احتمال خامس بیک بار استلزام عتق جمله حصص بذهن نمی آید.

پہلا جواب

اَوّل کا جواب تو یہ ہے کہ مقام مالکیت سے مالک کا کھڑے ہو جانا باقی احتمالات کو مستلزم ہے جیسا کہ باقی احتمالات آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ مذکورہ احتمالات میں تمام حصوں کے آزاد ہونے کا ثبوت واضح دکھائی دیتا ہے اور پانچویں احتمال میں یک بار میں ہی تمام حصوں کا آزاد ہو جانا ذہن میں لازم نہیں آتا ہے۔

شرح معما

شرح ایں معما بطرزاختصار ایں است که حقیقت مقام چناں که دانستی هماں هیئات و هیاکل است که مذکور شد و مے دانی که هیئت را در وجود خود ذهنی باشد یا خارجی از ذوهیئت چاره نیست مگر آں ذوهیئت گاهی از اقسام قوابل اشد گاهی از اقسام مقبول اگر از اقسام قوابل است و باز اور ادر خارج ثباتی و تحققی باشد چناں که تحرک و انتقال و تغیر را نه پذیرد. انجامی زاں گفت که قیام ازاں مقام موجب زوال آثار آں مقام است از خود نه علت بطلاں و انعدام آں مقام و اگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام قوابل است مگر در معرض تحرک است قیام ازاں مقام موجب بطلاں و انعدام آں مقام باشد. اوّل امثله ایں اقسام عرض کرده به نتیجه ایں تمهید مطلع خواهم کرد. باطن سبو وغیره آوندها ذوهیئت است گر قابل و قابل متحرک و پارهای بعد خالی بشرطیکه بعد راوجودی باشد درخارج یا دروهم ذوهیئت است از اقسام قابل غیر متحرک و اجزاء زمانه نیز از اقسام قابل است و متحرک .باقی آب وغیره اشیاء که درآوندها باشند ذوهیئت است. مگر از اقسام مقبول.

اکنوں بشنو که در قابل قار الذات غیر متحرک اعنی مکان و غیر قار الذات متحرک اعنی زمان انفصال اجزاء خود میدانی که ممکن نیست. اگر بالفرض یک جزو را معدوم یا خارج از مقام تصور کنی می باید که همه را معدوم یاخارج تصور کنی زیراکه یکی رابدیگری از اجزاء ایں قسم چناں گره نداده اند که بکشاید. و تارو پود آنها چناں کمزور نیست که بگسلد باقی ماند مقبول

وقابل متحرک قارالذات مثل آوندها وغیره درهمیں قسم انفصال اجزاء یکے از دیگرے خود مشهور است.

و ایں هم متیقن که بخروج جزوی از اجزاء هیئت اجتماعی از وجود بعدم رود. و از تحقق ببطلان منقلب شود. شکل انسانی و دیگر اشکال را بنگر که ازانعدام یک جزء یا انفصال آں هیئت اَوّل بالکلیه سربعدم نها درخت ببطلان کشد وچوں نکشد که تحقق و بطلان آں همه موقوف برتحقق و بطلان مادّه معین است. غرض تحقق و بطلان اشکال را از تحقق و بطلان ماده چاره نیست.

بتحقق آں دفعةً واحدة متحقق شود و ببطلان یکی هم از اجزاء ماده دفعة واحدة منعدم گردد. ازیں تحقق و بطلان دفعی که صریح بر توقف مذکور دلالت دارد خود پی برده باشی که حال مالکیت بنی آدم و مملوکیت اوشاں چیست.

چوں مالک و مملوک که معروض مقام مالکیت و مملوکیت هستند از اقسام مقبول اندنه از اقسام قابل، ورنه مقبولی بهر ایشاں می بایست ، و باز انفصال یک جز از ماده مالکیت و مملوکیت اعنی عتق یک حصه مسلم ورنه اعتراض راچه مقام بود. خود هرکس را اقرار ایں امر ضروری است که از عتق یک حصه از حصص متعدده مقام مالکیت و مملوکیت برهم خورده رخت ببطلاں کشید. غرض بطلان مقام مالکیت و مملوکیت بطور یکه باشد و هم چنیں انقطاع و انتقاض نسبت فیما بین و سلب بهر طور یکه باشد و خروج یکی ازیں دو از مقام خود موجب عتق جمله اجزاء است و ایں بداں ماندکه خس و خاشاک فرش را به روبند

وجاروب کشیده برون افگنند. ازیں جاروب کشی هر چند مقصود صفائی فرش و ازاله نسبت فوقیت آں از فرش باشد لیکن نسبت تحتیت که باسائبان داشت آں هم همراه او بعدم می رود. و بابطلان نسبت اولٰی باطل می شود.

معمے کا حل

اس معمے کی شرح مختصر طور پر یہ ہے کہ مقام کی حقیقت جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے وہی ہیئتیں اور ہیکل ہیں جن کا ذکر ہو چکا اور آپ جانتے ہی ہیں کہ ہیئت کے لئے اپنے وجود میں خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر ہیئت والے کا ہونا ضروری ہے مگر وہ ہیئت والا کبھی تو قوابل کی قسموں میں سے ہوتا ہے اور کبھی اقسام مقبول میں سے اگر اقسام قوابل میں سے ہے اور پھر اس کے لئے خارج میں ثبات اور تحقق اس طرح کا ہو کہ وہ حرکت اور منتقل ہونے اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتا ہے اس جگہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مقام سے نکل جانا اپنے سے اس مقام کے آثار کے زوال کا موجب ہے نہ کہ اس مقام کے معدوم اور باطل ہو جانے کی علت ہے اور اگر مقبولات کے اقسام میں سے ہے یا قوابل کی اقسام میں سے ہے مگر حرکت کی جگہ میں ہے تو اس مقام سے علیحدہ ہو جانا اس مقام کے معدوم اور باطل ہونے کا موجب ہوگا۔ اوّل ان قسموں کی مثالیں عرض کر کے اس تمہید کے نتیجے سے اطلاع دوں گا۔

''صراحی'' وغیرہ برتنوں کے اندر کی سطح ایک شکل رکھتی ہے مگر قابل اور قابل حرکت ہے اور (ہیئت سے) خالی بُعد کے ٹکڑے بشرطیکہ بعد کا خارج یا وہم میں وجود ہو، ذو ہیئت ہیں اور اقسام قابل غیر متحرک میں سے ہیں اور زمانے کے اجزاء بھی اقسام قابل سے ہیں اور متحرک میں باقی پانی وغیرہ چیزیں جو کہ برتنوں میں ہوتی ہیں وہ بھی ذو ہیئت ہیں مگر اقسام مقبول سے ہیں۔

اب سنئے کہ قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان میں اور غیر قار الذات متحرک

یعنی زمان میں اپنے اجزاء کے جدا ہونا آپ خود جانتے ہیں کہ ممکن نہیں ہے۔ اگر بالفرض ایک جز کو معدوم یا اپنے مقام سے خارج تصور کرو گے تو پھر چاہئے کہ تمام کو معدوم یا خارج تصور کرو کیونکہ ایک کو اجزاء میں سے دوسرے کے ساتھ اس طرح سے نہیں باندھا ہے کہ کھل جائے اور ان کا تانا بانا ایسا نہیں ہے کہ ٹوٹ جائے۔ باقی رہے برتنوں وغیرہ کی طرح متحرک قارالذات مقبول اور قابل تو اس قسم میں ایک کے اجزاء کا دوسرے سے جدا ہونا خود آنکھوں کے سامنے ہے۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اجزاء میں سے ایک جز کے نکل جانے سے وجود کی مجموعی شکل ختم ہو جاتی ہے اور وجود ہست سے نیست میں بدل جاتا ہے انسان کی شکل اور دوسری شکلوں کو دیکھئے کہ ان شکلوں کے ایک جز کے معدوم ہو جانے یا علیحدہ ہو جانے سے شکل کی وہ حالت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتی اور کیوں شکل برباد ہو جاتی ہے اس لئے کہ ان سب شکلوں کا وجود اور باطل ہونا مقررہ مادہ کے باطل ہونے اور وجود میں آنے پر موقوف ہے۔ غرض یہ کہ شکلوں کے بگڑنے اور بننے کے لئے مادے کے باطل ہو جانے اور اس کے تحقق کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے مادے کے پائے جانے سے یک دفعہ ہی شکل آموجود ہوتی ہے اور اس مادے کے اجزاء میں سے ایک جز کے ختم ہو جانے سے شکل یکبارگی ختم ہو جاتی ہے (مادے کے) اس فوری باطل ہونے اور وجود میں آنے سے کہ صاف طور پر مذکورہ توقف پر دلالت رکھتا ہے آپ اس نتیجے پر پہنچ گئے ہوں گے کہ انسانوں کی مالکیت اور مملوکیت کا کیا حال ہے۔

جب مالک اور مملوک جن کو مالکیت اور مملوکیت کا مقام عارض ہے اور وہ مالک اور مملوک معروض ہیں مقبول کی اقسام سے ہیں نہ کہ قابل کی ورنہ ان کے لئے کوئی مقبول ہونا چاہئے تھا اور پھر مالکیت اور مملوکیت کے مادے سے ایک جز کا جدا ہو جانا یعنی ایک حصے کا آزاد ہونا مسلم ہو گیا ورنہ اعتراض کا کیا موقع ہو سکتا ہے تو پھر ہر شخص کو اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ کئی حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد ہو جانے سے

مالکیت اور مملوکیت کا مقام درہم برہم ہو کر نیست و نابود ہو گیا۔

غرض یہ کہ مالک اور مملوک ہونے کا مقام جس طریقے سے بھی باطل ہو جائے اور اسی طرح مالک اور مملوک کے آپس میں ملکیت کے کسی طرح بھی تعلق ختم اور جاتے رہنے اور ان دونوں مالک اور مملوک کا اپنے مقام سے کھسک جانا تمام اجزاء کے آزاد ہو جانے کا موجب ہے اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ فرش کے کوڑے کرکٹ کو صاف کریں اور جھاڑو دے کر باہر پھینک دیں تو اس جھاڑو دینے سے ہر چند فرش کی صفائی مقصود ہے اور فرش کے اُوپر کوڑے کی فوقیت کے تعلق کو دور کرنا ہے اس کے ساتھ کوڑے کی سائبان کے نیچے کی تحستیت بھی ساتھ میں ختم ہو جاتی ہے اور کوڑے کی پہلی نسبت یعنی فوقیت کے ساتھ دوسری نسبت یعنی تحستیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

خلش خطرہ

و اگر ازیں تقریر بدلت ایں خطرہ بخلد کہ اندریں صورت می بایست کہ در اشیاء قابل التقسیم ہم گنجائش تقسیم نبودی زیرا کہ ملک خود قابل تجزی نیست و از انفصال یک جزء بست بطلان ہمہ اعنی بطلان مقام مالکیت و مملوکیت ضروری است.

خطرے کا کھٹکا

اور اگر اس تقریر سے آپ کے دل میں یہ شبہ کھٹکنے لگے کہ اس صورت میں چاہئے تھا کہ قابل تقسیم اشیاء میں بھی تقسیم کی گنجائش نہ ہوتی کیونکہ ملک خود ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں اور ایک جزو کے علیحدہ ہونے سے تمام کا بطلان یعنی مالکیت اور مملوکیت کے مرتبے کا ضروری ہے۔

جواب

جوابش ایں است ملک و ہیاکل رابدلائل قطعیہ دانستی کہ

قابل انقسام نیست. ما اگر از طرف خود مے گفتیم الزام بذمه ما بود. ما ایں سخن از خانهٔ خود نیاورده ایم . زاد بوم ایں همه خیالات براهین بینه است نه اوهام و تخمینات من و ایں طرف تعلق ملک بجز هیاکل متصور نیست و حال آں ایں است باقی ماند ایں انقسام بظاهر اگرچه انقسام ملک و مقام مذکور است اما آنکه دیدهٔ صاف و در دل انصاف دارد بمعونت تقریر گذشته خود خواهد گفت که ایں انقسام ماده مقام مالکیت و مقام مملوکیت باشد نه انقسام عین محل و مقام چوں اجزاء و ماده قابل انطباع هیئت جمله ماده باشد چنانکه اطلاق جنس برقلیل و کثیر در همیں قسم باشد تکثر انطباعی پدید آید لیکن مے دانی که در تکثر انطباعی انقسام و انفصال اجزاء از یک دیگر نباشد چه تکثر انطباعی مقابل تکثر انقسامی است . در یک ماده اجتماع آں محال باشد . اندریں صورت پر ضرور است که همهٔ اجزائے آں هیئت نے ارکان آنها فراهم باشند. بازچوں غور بکار بردیم در تقسیم همیں ساں یافتیم.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور ہیکلوں کے متعلق قطعی دلائل سے آپ نے جان لیا ہے کہ وہ تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہیں اگر یہ بات ہم اپنی طرف سے کہتے تو اس کا الزام ہم پر تھا مگر ہم یہ بات اپنے گھر سے نہیں لائے ہیں۔ ان تمام خیالات کے پیدا ہونے کی جگہ روشن دلائل ہیں نہ کہ میرے تخمینے اور اوہام۔ اور اس طرف ملک کا تعلق اور اس کا حال یہ ہے کہ ملک شکلوں کے سوا متصور نہیں ہوتی ہے باقی رہا یہ تقسیم ہونا تو بظاہر یہ اگرچہ ملک اور مذکورہ مقام کی تقسیم ہے لیکن جو شخص آنکھ صاف اور دل میں انصاف رکھتا ہے وہ گذشتہ تقریر کی روشنی میں خود پکار اُٹھے گا کہ مادے کا یہ منقسم ہو جانا

مالکیت اور مملوکیت کا مقام ہے نہ کہ بعینہ محل اور مقام کا انقسام۔ جب مادے کے اجزاء تمام مادے کی شکل کے منطبع ہونے کے قابل ہو جیسا کہ جنس کا قلیل و کثیر پر بولا جانا اسی قسم میں داخل ہے تو تکثر انطباعی ظاہر ہوگا لیکن آپ کو معلوم ہے کہ تکثر انطباعی میں اجزاء کا ایک دوسرے سے جدا اور تقسیم ہونا نہیں ہوا کرتا ہے کیونکہ تکثر انطباعی تکثر انقسامی کے مقابلے میں ہے۔ ایک مادے میں اس کا جمع ہونا محال ہوتا ہے اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ ہیئت کے تمام اجزاء نہیں (بلکہ) ان کے ارکان فراہم ہوں۔ پھر جب ہم نے غور کیا تو ہم نے تقسیم میں معاملہ یوں ہی پایا۔

شرح معما

شرح این معما این است که قبل تقسیم همه اجزاء یعنی هر هر جزء مکان و غیره اشیاء قابل تقسیم مملوک هر هر کس از مالکان بود این نتوان گفت که این ازان این است و آن ازآن آن که این خود تقسیم باشد . باز حاجت تقسیم نیست و نه این احتمال را مجال است که مملوک هرشریک جدا است اما معلوم نیست که حصه او کدام است و حصه این کدام چه این را نیز موجبی بکاراست. آن کدام امر است که باعث انقسام گردیده. اما جهل یا نسیان وذهول باعث تقسیم ثانی است. نے بلکه اشتراک را کل سه صوز است

(۱) یکی احراز یا تحصیل جمله شرکاء یک مال را.

(۲) دوم اشتراء چند کس از یک بائع.

(۳) سوم استحقاق ورثه چند از یک مورث.

در جمله صورتکه را باهمه نسبت برابر باشد. اندریں صورت خواهیم یا نخواهیم اقرار این امر ضرورت است که فیما بین شرکاء مبادله و بیع وقت تقسیم واقعی می شود. یک شریک مالکیتؑ خود

راکه به نسبت یک جز مبداشت بمالکیت شریک ثانی که درجز دیگر بود بخرید و ازیں سبب هر دو شریک را در هر هر جز دو قسم مالکیت فراهم آمد. یکی مالکیت خود که از پیشتر میداشت. دوم مالکیت شریک ثانی که اکنوں بخرید. نظر بریں مقام مالکیت و مملوکیت بجمیع اجزاء فراهم آمد آری ماده مالکیت و مملوکیت پیشتر کلاں بود و اکنوں کوتاه شد. لیکن پیشتر گفتیم که ایں صغر و کبر در تکثر انطباعی ضررندارد تصویر ملکه رابیں که بر روپیه چه قدر کوتاه است و بایں همه صورت هماں است.

غرض عتق را بر تقسم و تقسیم را بر عتق قیاس نتواں کردا کنوں جواب شبه ثانی هم بشنو.

معمے کی تفصیل

اس معمے کی شرح یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے تمام اجزاء یعنی مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم کا ہر ہر جز مالکوں میں سے ہر ہر آدمی مملوک تھا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس کی ملکیت سے ہے اور وہ اس کی ملکیت سے کیونکہ ایسا کہنا خود تقسیم ہے پھر تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور نہ اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر حصہ دار کی مملوک چیز جدا ہے لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کون سا ہے اور اس کا حصہ کون سا۔ کیونکہ اس (حصے کے تشخص) کیلئے کوئی سبب درکار ہے تو وہ کون سا اَمر ہے جو منقسم ہونے کا باعث ہوا۔ لیکن جہالت یا بھول اور غفلت دوسری تقسیم کا باعث ہیں، نہیں بلکہ شرکت کی کل تین صورتیں ہیں۔

(۱) ایک تو تمام شرکاء کا ایک مال کو حاصل کرنا اور جمع کرنا۔

(۲) دوسرے ایک بیچنے والے سے چند آدمیوں کا خریدنا۔

(۳) تیسرے ایک مرنے والے کے چند وارثوں کا حق دار ہونا۔

تمام تینوں صورتوں میں تمام کی آپس میں نسبت برابر ہوگی۔

اس صورت میں ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ حصہ داروں میں مبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہوتی ہے۔ ایک حصہ دار اپنی ملکیت کو جو کہ ایک جز کی بہ نسبت رکھتا تھا دوسرے شریک کی ملکیت کو جو کہ دوسرے جز میں رکھتا تھا خریدی اور اس سبب سے دونوں حصہ داروں کو ہر ہر جز میں دو قسم کی مالکیت حاصل ہوئی۔ ایک اپنی مالکیت جو پہلے سے رکھتا تھا دوسرے شریک ثانی کی مالکیت جس کو اب خرید لیا۔ اس مقام کو نظر میں رکھتے ہوئے مالکیت اور مملوکیت اس کے تمام اجزاء سمیت حاصل ہوگئی، ہاں مالکیت اور مملوکیت کا مادہ پہلے بڑا تھا اب چھوٹا ہوگیا لیکن ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی اور بڑائی تکثر انطباعی کو نقصان نہیں پہنچاتا ملکہ (وکٹوریا) کی تصویر کو دیکھئے کہ روپیہ پر کتنی چھوٹی ہے لیکن اس کے باوجود صورت وہی ہے۔

غرض یہ ہے کہ عتق (غلام) کو تقسیم پر اور تقسیم کو عتق پر قیاس نہیں کر سکتے۔

اب دوسرے شبہ کا جواب بھی سنئے۔

جواب شبہ ثانی

رحی و حمام و بیررا عتق کردن نتوانیم چه حقیقت عتق این است که معتق بصیغه مفعول بطور خود بربدن خود تصرف کند و این جائ متصور است که ملکه تصرف و مالکیت هم داشته باشد. پس چیزے که از اصل ملکه مالکیت داشت و بوجهی مملوکیت بروچناں عارض شدکه آب از اصل بارداست، اما بوجهی معروض حرارت گردد، قابلیت عتق دارد و دیگر اشیاء قابل الملک قابلیت عتق ندارند تا گوئیم که فلاں چیز را اگر یک کس از شرکاء از ملک خود بروں خواهد کرد و آزاد خواهد نمود از ملک شرکاء دیگر هم بروں خواهد شد و آزاد خواهد گردید.

غرض ایں جا خروج از ملک بطور یکه مشابه ملک باشد خود

منصور نیست تا خروج از ملک جملہ شرکاء بخروج از ملک یک شریک لازم آید و اگر بالفرض تسلیم ہم کنیم تا وقتیکہ شرکاء باقی دست ازاں بازنداشتہ اند نتواں گفت کہ آں ہمہ آزاد شد. بلکہ اندریں صورت آں چیز یک بار از ملک جملہ شرکاء خارج شدہ باز بملک جدید در ملک متصرفاں کہ دست باز نداشتہ اند آمد زیراکہ علت ملک کہ قبضہ بود موجود است و مانعی بمیان نے. اگر مملوک اوشاں نہ گوئیم چہ گوئیم. مگر حدوث ملک ارقاء را بجز یک صورت اعنی اخذ کافر از دارالحرب صورتے دگر نیست، تا گوئیم کہ یک بار از ملک خارج شدہ بود. اما بملک ثانی باز بتصرف دیگراں آمد.

چوں ازیں خرخشہ دامن بسلامت بردیم وعدم تجزی ملک و عتق متحقق شد و تجزی اعتاق نیز واضح گردید. چہ قصد معتق متعلق بحصہ خود می شود. وتصرف فقط دراں میکند گرچہ بالتبع عتق ہمہ لازم آید. لازم آں است کہ پیشتر رویم و ازیں جا قدم برداریم.

دوسرے شبہ کا جواب

پن چکی اور حمام اور کنویں کو ہم آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ عتق کی حقیقت یہ ہے کہ مُعتَق مفعول کے صیغے کے ساتھ اپنے طور پر اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ متصور ہے کہ تصرف اور مالکیت کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔ پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا ملکہ رکھتی تھی اور کسی وجہ سے اس پر مملوکیت ایسی عارض ہوئی جیسا کہ پانی اصل میں ٹھنڈا لیکن کسی وجہ سے حرارت اس پر عارض ہو جائے تو ایسی ملکیت عتق کی قابلیت رکھتی ہے اور دوسری قابل ملکیت چیزیں عتق کی قابلیت نہیں رکھتیں کہ ہم کہنے لگیں کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء میں سے ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دے گا اور آزاد کر دے گا تو وہ چیز دوسرے

حصے داروں کی ملکیت سے بھی نکل جائے گی اور آزاد ہو جائے گی۔

غرض یہاں پر ملکیت سے اس طرح نکل جانا کہ ملک کے مشابہ ہو جائے خود متصور نہیں ہے تا آنکہ ایک شریک کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے تمام شرکاء کی ملکیت سے نکل جانا لازم آجائے۔ اور اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں لیکن پھر بھی جب تک کہ دوسرے حصے دار اس سے ہاتھ نہ اُٹھالیں نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمام آزاد ہو گیا۔

بلکہ اس صورت میں وہ چیز ایک دفعہ تمام حصے داروں کی ملکیت سے نکل کر پھر جدید ملکیت ہو کر ان تصرف کرنے والوں کی ملکیت میں آگئی جنہوں نے اس کی ملکیت سے ہاتھ نہیں اٹھایا ہے کیونکہ ملکیت کی علت جو کہ قبضہ تھا موجود ہے اور کوئی مانع درمیان میں نہیں ہے۔ اگر ہم ان کی مملوک نہ کہیں تو کیا کہیں۔ مگر غلاموں کی ملکیت کے پیدا ہونے کی صرف ایک صورت یعنی دارالحرب سے کافر کو حاصل کرنے کے سوا اور کوئی دوسری صورت نہیں ہے تا کہیں کہ یکبار ملکیت سے خارج ہو گیا تھا لیکن پھر دوسروں کے تصرف کی وجہ سے ملک ثانی میں آگیا۔ جب اس خرخشے سے سلامتی کے ساتھ ہم دامن بچا کر لے گئے اور ملک اور عتق میں تقسیم نہ ہونا ثابت ہو گیا اور اعتاق کی تجزی بھی واضح ہو گئی کیونکہ آزاد کرنے والے کا ارادہ اپنے حصے سے متعلق ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے حصے میں کرتا ہے۔ اگرچہ بالتبع تمام حصے کا عتق لازم آتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم آگے چلیں اور یہاں سے قدم اُٹھائیں۔

تعریف عتق

عزیز من انجام کتابت و دیگر صور عتق اگرچہ برابر باشد مگر اگر در مبداو آغاز بنگری ابتداء عتق اخراج است از مقام مملوکیت یا امری دیگر که قریب این باشد چنانکه دانستی و آغاز کتابت بیع و شراء است اینجا بوجه شراء غلام مکاتب بعد اداء بدل کتابت بدن و جسم خود می گردد و تصرفات مالکانه خاطر خواه میکند و

آنجا محل خالی یافته قابض می شود و مالک می گردو. ایں سخن را اگرچه دَر اَوّل امرکس باور ندارد مگربعض از مقدمات بهمیں غرض عرض کرده بودیم قبضه روح بربدن بدیهی است و باز نافع بودن بدن هم هویدا است چه منافع بدن انسانی اَوّل از همه منافع بالا دست. دوم ثبوت رقیت ارقاء بهرآں قدر دلیل است روشن. آری انتفاع از قبل عروض حیات از طرف روح متصور نیست. مگر ازیں قدر قبضه بر روح ثابت نشود تا گویند که محل رقیت روح است نه بدن، چه تابا رواح جز خالق ارواح کسی را رسائی نیست تصرفات و دستکاری ها بجزخدا تعالٰی از کسی در اَرواح متصور نیست . آری الجاء واکراه می باشد. محبت بدن روح را ذلیل می گرداند. از تکلف جسمانی بدرد آید و ازدور بایثار ثمرات جسمانی جسم را از تعذیب و تعذیر بازدارد.

الغرض جسم در حق روح نافع تام است و در حق دیگراں بوجه اکراه نافع می شود. خود از قبضۂ بنی آدم دور است و جسم او در قید اوشاں ماسواء خود مملوک اوشاں نیست مالک خود نتواں شدکه قضیه ضرورت تغائرحاشیتین اضافت ملک مانع زتسلیم آں است دستش از جسم کوتاه نیست تا وهم عدم ملک ره زندبلکه قبضۂ دیگراں نیز بطور یکه نفع دهد موقوف برقبضه اوست . نظر بریں مالکیت او به نسبت جسم بدرجه اولٰی باشد. چنانچه در کلام الله نیز "لَا اَمۡلِکُ اِلَّا نَفۡسِیۡ وَ اَخِیۡ" اشاره بدیں جانب کرده اند.

باقی اقتراں و عطف "اخی" از جانبایدرفت که ایں جا مثل:

"اِنَّمَا الۡخَمۡرُ وَ الۡمَیۡسِرُ وَ الۡاَنۡصَابُ وَالۡاَزۡلَامُ رِجۡسٌ مِّنۡ

عَمَلِ الشَّيْطٰنِ" (سورۃ المائدہ، آیت۹۰)

چوں نوشیدن فعلی است بذات خود مباح و منع ازاں مبنی بر وصفی از اوصاف خمراست ، در خمر منشاء رجسیت خود در خمر فهمیدند و بنجاست ظاهری او حکم فرمودند . و در انصاف و ازلام و میسر باعتبار ذات نجاستی نیست بالبداهت چه ایں همه اجسام اند پاک و صاف مثل دیگر اجسام . منشائے نجاست آں فعلی باشد که ایں اشیاء آلۂ آں باشد و میدانی که افعال و منشاء آں از اخلاق و عقائد در خور نجاست نتوانند شد. نظر بریں نجاست انصاب وغیره مشابه نجاست بول و براز نشد همچنیں وجه مالکیت خویش قبضه برتن خویشتن است ووجه مالکیت براورا طاعت اوشاں بوجه معلوم

بالجمله قبضه روح بربدن خود از جمله قبضها بالا است مارا برخس و خاشک و دیگر جمادات و نباتات هم آنچناں قبض حاصل نیست که روح را بربدن بلکه چناں که قبضۂ ارواح برابدان خود از همه قبضها برتراست ، قبضۂ دیگراں براں ابدان از همه قبضها کم تر است . چوں کمی قبضه بوجه تعارض قبضۂ ارواح است. چه هر شے متعارض ضد خود ضعیف شود. چنانچه از تعارض حرارت و برودت و نور وظلمت هویدا است بحسن عتق پی برده باشی و اگر ایں تضاد هنوز نفهمیده باشی تضاد حرکت صاعده و هابطه پیش نظر کرده مطابق فرما.

چوں ایں قدر متحقق شدکه جسم مقبوض و مملوک است و روح مقبوض و مملوک نیست بلکه خود بجمیع الوجوه بربدن خود قابض را مالکیت ارواح به نسبت ابدان شبه نمانده باشد. آری

بایں وجه که تسلیم بدن بدیگراں بطور یکه بے معونت روح ازاں منتفع توانند شد نمی تواند. و دانی که قطع نظر از تعلق روح ببدن و تحریک او بدن عنصری جیفه بیکار است که مالیت را نسزدو همیں است که بیع متبه ممنوع شد و بیع خود روح را ازاں هم ممنوع تر چه بیع معنی است اضافی که بے تحقیق حاشیتین متحقق نتواں شدو حاصل بطلان همیں عدم تحقق است. بیع میته اگر باطل بود باعتبار معنی باطل بود یعنی بوجه فقدان مالیت مبادلة المال بالمال که حقیقت بیع است متحقق نمی شود. باعتبار ظاهر باطل نبود چه بظاهر نسبت و حاشیتین او همه موجود بودند و در بیع خود ظاهر است که بظاهر نیز اطراف مفقود اند. باقی ماند اینکه بیع خود نباشد بلکه بیع بدن بشرط اعانت روح باشد.

عتق کی تعریف

میرے عزیز کتابت ﴿کتابت سے مراد مکاتب غلام سے طے شدہ روپیہ یا کوئی چیز لے کر آزاد کردینے کا نام ہے۔ مترجم﴾ اور عتق کی دوسری صورتیں انجام کے اعتبار سے اگرچہ برابر ہیں لیکن اگر ابتداء اور آغاز میں غور کرو تو عتق کی ابتداء مملوکیت یا اور کسی دوسرے امر سے جو مملوکیت کے قریب ہو خارج کردینے کا نام ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے اور کتابت کا آغاز خرید وفروخت ہے کتابت میں خریدنے کی وجہ سے مکاتب غلام کتابت کا روپیہ ادا کرنے کے بعد اپنے بدن اور جسم کا خود مالک بن جاتا ہے اور خاطر خواہ مالکانہ تصرفات کرتا ہے اور وہاں محل کو خالی پاکر قابض ہو جاتا ہے اور مالک بن جاتا ہے اس بات کو اگرچہ ابتدائی اَمر میں کوئی باور نہیں کرتا مگر بعض مقدمات ہم نے (آغاز مکتوب میں) اسی غرض سے عرض کئے تھے۔ روح کا جسم پر قبضہ واضح ہے اور پھر جسم کا نافع ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ انسانی جسم کے منافع اَوّل تو تمام منافع سے بالا ہیں دوسرے غلاموں

کی غلامی کا ثبوت اتنی بات کے لئے روشن دلیل ہے۔ ہاں روح کی طرف سے زندگی کے عارض ہونے سے پہلے نفع حاصل کرنے کا تصور بھی نہیں ہوسکتا مگر روح پر اتنی سی بات سے قبضہ ثابت نہیں ہوتا تاکہ کہیں غلامی کا محل روح ہے نہ کہ جسم کیونکہ روحوں تک خالق ارواح کے سوا کسی کو رسائی حاصل نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ کے سوا روحوں میں کسی کے لئے تصرفات اور دستکاریاں متصور نہیں ہیں۔ ہاں جبر اور زبردستی ہوتی ہے جسم کی محبت روح کو ذلیل کردیتی ہے۔ جسم کی تکلیف سے روح کو بھی درد ہوتا ہے اور دُور سے جسمانی ثمرات کے ایثار کی وجہ سے جسم کو سزا اور تکلیف دینے سے روکتی ہے۔

الغرض روح کے حق میں جسم مکمل طور پر نفع بخش ہے اور دوسروں کے حق میں زبردستی کی وجہ سے نافع ہوتا ہے۔ خود روح بنی آدم کے قبضے سے دُور ہے اور بنی آدم کا جسم ان کی قید میں اسیر ہے خود ان کا مملوک نہیں ہے اپنا مالک بھی نہیں ہوسکے گا کہ ملک کی اضافت کی دونوں جانبوں کا ضرورت کے باعث متغائر ہونے کا معاملہ اس کے مان لینے سے مانع ہے اس کا ہاتھ جسم سے کوتاہ نہیں ہے تا آنکہ عدم ملکیت کا وہم راستے میں آڑے آئے بلکہ دوسروں کا قبضہ بھی اس طور پر کہ نفع دے اس کے قبضے پر موقوف ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اس کی مالکیت جسم کی بہ نسبت اولیٰ درجے میں ہوگی۔ چنانچہ کلام الٰہی میں بھی

"نہیں مالک ہوں میں مگر اپنے نفس اور اپنے بھائی کا"

باقی "اخی" کے عطف اور اتصال کی وجہ سے پائے ثبات میں لغزش نہیں ہونی چاہئے کہ اس جگہ "سوائے اس کے نہیں کہ شراب، جواء اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر ناپاک ہیں، شیطان کے عمل سے ہیں۔" چونکہ پینا بذات خود ایک مباح ﴿جس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو۔ مترجم﴾ فعل ہے اور اس سے منع کرنا خمر کے اوصاف میں سے ایک وصف پر مبنی ہے اس لئے خمر (شراب) میں اس کی ناپاکی کا خمر میں منشا خود خمر کی ذات میں سمجھا اور اس کی ظاہری نجاست کا حکم فرمادیا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر اور جوئے میں (ان کی اپنی) ذات کے اعتبار سے بظاہر کوئی

نجاست نہیں ہے کیونکہ یہ تمام اجسام دوسرے جسموں کی طرح پاک اور صاف ہیں۔ ان کی نجاست کا منشاء کوئی ایسا فعل ہے کہ یہ چیزیں اس فعل کا ذریعہ ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ افعال اور ان کا منشاء یعنی اخلاق وعقائد ظاہری نجاست کے لائق نہیں ہو سکتے۔ اس بناء پر انصاب وغیرہ کی نجاست پیشاب پاخانے کی نجاست کی طرح نہ ہوئی۔ اسی طرح اپنی مالکیت کی وجہ اپنے جسم پر قبضہ ہے اور بھائی (ہارون پر موسیٰ علیہ السلام) کی مالکیت کی وجہ بوجہ معلوم کے سبب ان کے بھائی کی اطاعت ہے۔

بالجملہ روح کا اپنے بدن پر قبضہ تمام قبضوں سے بالا ہے، ہمیں گھاس پھونس اور دوسرے جمادات اور نباتات پر بھی اس جیسا قبضہ حاصل نہیں ہے جیسا کہ رُوح کو بدن پر حاصل ہے۔ بلکہ جیسا کہ روحوں کا قبضہ اپنے جسموں پر تمام قبضوں سے برتر ہے دوسروں کا ان جسموں پر قبضہ تمام قبضوں سے کم تر ہے چونکہ قبضے کی کمی ارواح کے قبضے کے تعارض کی وجہ سے ہے کیونکہ ہر چیز اپنی ضد کے تقابل کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہے، جیسا کہ حرارت اور برودت اور نور اور ظلمت کے ایک دوسرے کے تقابل کی وجہ سے ظاہر ہے، آزادی کی اچھائی کو آپ نے سمجھ لیا ہوگا اور اگر اس تضاد کو ابھی نہیں سمجھا تو صاعدہ (اُوپر کو بلند ہونے والی) اور ہابطہ (نیچے کو جانے والی حرکت) کے تضاد کو پیش نظر رکھ کر مطابقت کیجئے۔

جب اتنی بات ثابت ہوگئی کہ جسم مقبوض اور مملوک ہے اور روح مقبوض اور مملوک نہیں ہے بلکہ خود تمام وجوہ کے ساتھ اپنے بدن پر قابض ہے تو رُوں کے جسموں کی بہ نسبت مالک ہونے میں شبہ باقی نہ رہ گیا ہوگا۔ ہاں اس وجہ سے کہ جسم کا دوسروں کو اس طرح پر سپرد کر دینا کہ رُوح کی مدد کے بغیر اس سے نفع حاصل کر سکیں تو نہیں کر سکتے۔ کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ روح کے بدن سے تعلق اور رُوح کے جسم کو حرکت میں لانے سے قطع نظر ماڈی جسم بیکار مردار ہے جو مالیت کے لائق نہیں اور یہی وجہ ہے کہ مردار جانور کی بیع ممنوع ٹھہری اور رُوح کی بیع خود بھی اس سے بھی زیادہ ممنوع ہے کیونکہ بیع کے معنی اضافی ہیں

کہ بائع اور خریدار کے تحقق کے بغیر ثابت نہیں اور بطلان بیع کا نتیجہ عدم تحقق ہے۔ مردار کی بیع اگر باطل ہوتی ہے تو معنی کی وجہ سے باطل ہوتی ہے یعنی مال کے بدلے مال کی مالیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ بیع کی حقیقت ہے ثابت نہیں ہوئی ہاں ظاہر کے اعتبار سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر میں بیع اور بائع اور مشتری سب موجود تھے۔ اور بیع میں خود ظاہر ہے کہ بظاہر اطراف (بائع مشتری) موجود نہیں ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بیع خود نہیں ہوگی۔ بلکہ جسم کی بیع رُوح کی اعانت کی شرط پر ہوگی۔

جواب

جوابش ایں است که بیع بالشرط النافع لاحد المتعاقدین اگر مبطل یا باطل نبا شد در افساد او کلام نتواں کرد بالجمله در بیع بدن بشرط اعانت روح صحت بیع کجاء بایں همه شرط اعانت خود بعینه شرط اذلال خود است پیش نظر دیگراں که بالیقیں حرام است و ازیں جا است که سوال هم حرام شد. غرض تعبد که حقیقتش زیاده از تذلل نباشد حق خدا وند حق است دیگراں نیست ونه اجازت صرف آں بهر دیگراں. آری نعماء دیگر را اگر بکاردگراں کنند موجب مرضات الٰهی باشد ازیں جا دانسته باشی که آبرو فقط بهر خدا است باقی هرچه هست بهر عباد. مگر چوں صرف آبرو گاهی بخدمت جسمانی باشد و گاهی برصرف مال بالعرض امور دیگر هم معروض عبادت می شوند مگر چوں اذلال خویشتن پیش نظر دیگراں بهر دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط اعانت خود روح را حرام بود و باطل. آری در خریدن بدن خود از دیگراں محذوری نیست لیکن چنانکه در دیگر عقود تسلیم ثمن اوّل مستحب است و در سلم واجب هم چنیں تقدیم تسلیم مبیع

درعقود یکه موجل باشد اگر واجب نیست دراصل بودن آن کلام هم نباشد. ایں جا نیز معامله به تاجیل ثمن می باشد بایں همه اداء ثمن برتسلیم مبیع موقوف . اگر تسلیم مبیع نکنند خلاف موجب عقد باشد. زیراکه اقتضاء عقد آں است که بین المملوکین مبادله متحقق شود و ایں جا یک طرف چیزی موجود نیست آری اگر تسلیم مبیع کنند کسب کرده زر ثمن اوامی تواں کرد. لهٰذا ضرور افتاد که اوّل مبیع را تسلیم کنند. پس ازاں ایں تفویض اگر موجب ملک مشتری اعنی مکاتب شد فبها جمله مکاسب اَوّل مملوک او باشند و پس ازاداء آں بحساب نجوم کتابت مملوک مولٰی شوند غرض حدوث ملک مکاسب دردست مکاتب باشد بریں مذهب تصحیح معامله کتابت بوجه احسن بظهور پیوست آری بطور حنفیه و غیر هم یک شبه قوی بدل می خلد و آں اینکه.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ایک کے لئے نافع ہونے کی شرط کے ساتھ بیع اگر باطل کرنے والی یا باطل نہ ہو نہ سہی لیکن اس کے فساد میں کلام نہیں۔ بالجملہ روح کی مدد کی شرط کے ساتھ جسم کی بیع میں بیع کا صحیح ہونا کہاں ہے، بایں ہمہ اپنی اعانت کی شرط بعینہ اپنے ذلیل کرنے کی شرط ہے۔ دوسروں کے پیش نظر یقیناً حرام ہے اور یہیں سے ہے کہ سوال بھی حرام ٹھہرا (کہ اس میں ذلت ہے) غرض عبادت کرنا کہ اس کی حقیقت تذلل سے زیادہ نہیں خدائے حق کا حق ہے دوسروں کا حق نہیں ہے اور نہ دوسروں کے لئے اس کے صرف کی اجازت ہے۔ ہاں اگر دوسری نعمتوں کو دوسروں کے کام میں خرچ کریں تو وہ اللہ کی خوشنودیوں کا باعث ہوں گی یہاں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ آبرو فقط اللہ کے لئے ہے باقی جو کچھ ہے وہ بندوں

کے لئے ہے مگر چوں کہ کبھی جسم کی خدمت میں بھی صرف ہوتی ہے اور کبھی مال میں بھی تو واسطے کے طور پر دوسرے امور بھی عبادت کے معروض ہوتے ہیں۔

مگر چونکہ اپنے آپ کو دنیا کی خاطر دوسروں کی نظروں کے سامنے ذلیل کرنا حرام ہے اس لئے اپنے جسم کی بیع روح کے لئے اپنی اعانت کی شرط کے ساتھ حرام اور باطل ہے ہاں اپنے جسم کو دوسروں سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن جیسا کہ دوسرے خرید وفروخت کے معاہدوں میں پہلے قیمت کا بائع کو سپرد کر دینا مستحب ہے اور بیع سلم میں واجب ہے، اسی طرح ان عقود میں جو دست بدست ہوتے ہیں بیچی گئی چیز کا خریدار کے سپرد کر دینا اگر واجب نہیں ہے تو اس کے اصل ہونے میں کلام بھی نہیں ہے۔ یہاں بھی معاملہ قیمت کی مدت مقررہ پر ہوتا ہے۔ بایں ہمہ قیمت کا ادا کرنا مبیع کے سپرد کرنے پر موقوف ہے اگر مبیع کو خریدار کے سپرد نہ کریں تو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں مملوکہ چیزوں میں تبادلہ متحقق ہو جائے اور یہاں پر ایک طرف چیز موجود نہیں ہے ہاں اگر مبیع کو حوالے کر دیں تو قیمت کا روپیہ کما کر ادا کر سکتے ہیں لہٰذا ضروری طور پر یہ بات آن پڑی کہ پہلے مبیع کو سونپ دیں۔ اس کے بعد یہ سپردگی اگر خریدار یعنی مکاتب کی ملکیت کا موجب ہوگئی تو خوب ہے تمام مکاسب اوّل اس کی مملوک ہوں گے اور اس کے ادا کرنے کے بعد کتابت کے قسطوں کے حساب سے آقا کے مملوک ہوں گے غرض کمائیوں کے ملک کا پیدا ہونا مکاتب کے ہاتھ میں ہے اس مذہب پر کتابت کے معاملے کی تصحیح احسن طریقے سے ظاہر ہوگی، ہاں مذہب حنفیہ وغیرہم کے مطابق ایک زبردست شبہ دل میں کھٹکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ

شبہ قوی

عقد کتابت و تفویض بمقتضاء آں اگر موجب ملک مکاتب است لازم آید کہ بمجرد تفویض و تسلیم مکاتب آزاد شود و اینکہ

فقهاء نوشته اند که به کتابت ملک ید زائل شود اما ملک رقبه زائل نشود غلط باشد و اگر ایں تفویض سرمایه ملک اونشد واجب است که مکاسب مکاتب پس از کتابت نیز همچو سابق و همچو وقت عجز مملوک مولیٰ باشند. و ثمن ایں عقد اداشدن نتواند.

شبہ قوی

کتابت اور تفویض کا معاہدہ اس کے مقتضاء کے مطابق اگر مکاتب کے ملک کا موجب ہے تو لازم آتا ہے کہ سپردگی اور تسلیم کے ہوتے ہی مکاتب آزاد ہو جائے اور یہ جو فقہاء نے لکھا ہے کہ کتابت سے ہاتھ (مراد آمدنی۔ مترجم) کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے لیکن گردن کی ملکیت زائل نہیں ہوتی غلط ہے اور اگر یہ تفویض اس کی ملک کا سامان نہ ہوئی تو واجب ہے مکاتب کی آمدنیاں کتابت کے بعد بھی پہلے کی طرح اور عجز کے وقت کی مانند آقا کی مملوک رہیں۔ اور اس معاہدے کا روپیہ ادا نہ ہو سکے۔

جواب شبہ

جواب ایں شبه موافق ایں تقریر اَوّل نیست که دریں معامله هم چناں کرده اند که در قصه ولیده زمعه و ابن او یعنی نظر برتسلیم ظاهر و قواء اکتساب بایں خیال که ذو مره سوی را درباره اخذ صدقه حکم اغنیا داده اند و ایں قواء نیز همچو مال شمرده اشاره بتحقق حکم مبادله کرده اند. قبض را در حق مکاتب موجب ملک دانند و انجام کار موجب عتق شمرند و باعتبار احتمال عجز و عدم اداء هنوز صحت مبادله در محل توقف است. خصوصاً نظر بافلاس مکاتب می بایدکه انتظار ادا کنند و بالفعل معامله رانا تمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد و مبادلة الملک بالملک متحقق شد ورنه منفسخ شمارند.

الغرض مراعات جانب مکاتب آں است که اورا آزاد شمارند و مراعات جانب مولیٰ آں است که قبل اداء غلام پندارند مگر ایں جوابی است که خود نمی پسندم اگرچه بعید از قواعد شرع نباشد.

جواب شبہ

اس تقریر کے مطابق اس شبہ کا اوّل جواب تو یہ ہے کہ اس معاملے میں اسی طرح کیا ہے جیسا کہ ولیدہ زمعہ اور اس کے بیٹے کے قصے میں یعنی ظاہر جسم کے صحیح سلامت ہونے اور کمانے کی قوت پر نظر رکھ کر اس خیال سے کہ طاقت ور تندرست کو صدقہ لینے کے بارے میں مالداروں کا حکم دیا ہے اور ان قوتوں کو بھی مال کی طرح خیال کیا ہے۔ مبادلہ کے حکم کے تحقق کی طرف اشارہ کیا ہے، قبضے کو مکاتب کے حق میں موجب ملک جانتے ہیں اور آخر کار آزادی کا موجب شمار کرتے ہیں اور عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کے احتمال کی وجہ سے ابھی مبادلے کی صحت محل توقف میں ہے۔ خاص طور پر مکاتب کے افلاس پر نظر رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادا کرنے کا انتظار کریں اور اس وقت معاملہ کو نامکمل سمجھیں اگر (مکاتب غلام نے روپیہ) ادا کر دیا تو ادا کرتے وقت معاملہ مکمل ہو گیا اور ملک کا بدلہ ملک کے ساتھ متحقق ہو گیا اور اگر ادا نہ کیا تو معاملے کو منسوخ سمجھیں۔

الغرض مکاتب کے لئے رعایت یہ ہے کہ اس کو آزاد سمجھیں اور مالک کی رعایت یہ ہے کہ روپیہ ادا کرنے سے پہلے اس کو غلام سمجھیں مگر یہ ایسا جواب ہے جس کو میں خود پسند نہیں کرتا ہوں اگر چہ شرع کے اُصول کے خلاف نہیں ہے۔

جواب دیگر

جواب دیگر که ازیں بهتر است که ملک رقبه چیزی مستلزم ملک منافع و ثمرات و مفادات آں نیست علت ملک و منافع نسبت احداث و رابطه فاعلیت مالک است ورنه اشجار ارض

مغصوب و زمین ودیعة همه مملوک مالک زمین بودے و هم چنیں
صورت اجاره اراضی هیچ نمی بود. علیٰ هذاالقیاس ثمرهٔ درخت
موبر که حقائق بائع داشتند نیز بهمیں جانب مشیر است و ایں طرف
مرد را از زوجین مولود که گفتن که خبر از شائبه مالکیت او بنسبت
اولاد می دهد. نیز ازهمی جا است. آری جائیکه جهت فاعلیت در
خور مالکیت نباشد آنجا جهت قابله علت ملک باشد و ازیں جا
است که صاحب فعل مالک بچه نشود. بلکه بجانب مالک ماده
انتساب مالکیتش رود همچنیں اولاد اماء منکوحه مملوک مولیٰ
اماء باشند چه مالکیت پدر بنسبت اولاد از مالکیت مولیٰ بنسبت
امة بدرجها ضعیف است. مولیٰ اختیار بیع دارد و پدر را ایں اختیار
نباشد. اندریں صورت تعلق حق مولیٰ باجزاء نطفه از تعلق حق پدری
قوی تر بود و میدانی که در مکاسب انسانی فاعلیت بجانب روح
است بدن را زیاده ازیں نتواں گفت که آلهٔ اوست

دوسرا جواب

دوسرا جواب جو کہ اس سے بہتر ہے یہ ہے کہ کسی اصل چیز کا مالک ہونا اس کے مفادات، منافع اور فوائد کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ ملک اور منافع کی علت مالک کے فاعل ہونے کا تعلق اور مالک ہونے کی نسبت کا پیدا کرنا ہے۔ ورنہ غصب کی گئی اور امانت رکھی گئی زمین کے درخت تمام زمین کے مالک کی مملوک ہو جاتے اور اسی طرح زمینوں کے ٹھیکے پر دینے کی صورت بالکل نہ ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس نخل (نر کھجور کے درخت کو مادہ کھجور کے درخت کے ساتھ لگانا تابیر کہلاتا ہے۔ نخل موبر شادی کیا گیا درخت۔ مترجم) کا پھل جس کو بائع کا حق رکھا ہے وہ بھی اسی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس طرف خاوند بیوی میں سے مرد کے لئے بیٹے کو کہنا کہ اس کا ہے

نہ کہ بیوی کا) اولاد کے متعلق مالک ہونے کے شائبہ کی خبر دیتا ہے وہ بھی یہیں سے نکلتا ہے ہاں جس جگہ فاعلیت کا پہلو مالکیت کے قابل نہ ہو وہاں پر جہت قابلہ ملک کی علت ہوگی اور یہیں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سانڈ کا مالک بچہ کا مالک نہیں ہوتا بلکہ مادہ کے مالک کی جانب اس بچے کی مالکیت کی نسبت ہوگی اسی طرح منکوحہ باندیوں کی اولاد باندیوں کے مالک کی مملوک ہوگی کیونکہ اولاد کی بہ نسبت باپ کی مالکیت، باندی کی بہ نسبت آقا کی مالکیت سے بدرجہا کمزور ہے۔ مولیٰ بیچنے کا اختیار رکھتا ہے اور باپ کو (اولاد بیچنے کا) یہ اختیار نہیں ہے اس صورت میں نطفے کے اجزاء کے ساتھ آقا کے حق کا تعلق باپ ہونے کے حق کے تعلق سے زیادہ طاقت ور ہوگا اور آپ جانتے ہیں کہ انسان کے افعال میں کام کرنے کا تعلق رُوح کی جانب سے ہے بدن کو اس سے زیادہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس کا ایک آلہ ہے۔

جواب دیگر

جواب دیگر کہ باریک تریں ازیں است ایں است کہ روح را بابدن خود رشتۂ مالکیت در عین حالت غلامی حاصل است چہ قبض و تصرف کہ دلیل مالکیت است بوجہ اتم چنانکہ دانستی موجود بود. غایت مافی الباب بدن مذکور ہم مملوک روح بود و ہم مملوک مولیٰ چنانچہ ہمچو احکام:

وَلا تکلفوھم من الحمل مالا یطیقون

او کما قال ازیں خبر ہم میدھد. اگر حق روحانی ہم بآں ابدان تعلق نمیداشت ہمچو جمادات در موالی ہم بھر طور ما مختار بودیم و آنکہ درحق بھائم وارد است. "بادر وابھا نقیھا"

و ازیں ارشاد حق بھائم ہم ہمیں طور بہ ثبوت پیوست مخالفت ما نیست. ماکے گفتہ ایم کہ در بھائم شائبہ مالکیت نیست اما ضعیف تر

در بنی آدم اصل مالکیت است اما بوجه شبه بهائم چنانکه فرموده اند.

"اُولٰٓئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ" (سورۃالاعراف،آیت۱۷۹)

مورد مملوکیت شدد. مالکیت اوشاں بهر طور برابر مالکیت اهل اسلام است. اما شبه مذکور عارض حال اوشاں شده مالکیت اوشاں را چناں می پوشد که برودت آب را حرارت عارضه یا ظلمت ارض را نور عارض. بالجمله بوجه قوت مالکیت اوشاں و مساوات آں بمالکیت اهل اسلام در خور مبادله شد و دربهائم ایں قوت و تساوی مفقود است و چوں نباشد عقل که، اصل متصرف است و عاقد اگر می باشد هماں می باشد. در بهائم مفقود است و شاید بمطالعه "آب حیات" دریافت باشی که ماک بمعنی ما به الملک هماں قوت عاقله است بشرطیکه قوت عامله آلهٔ او باشد.

الغرض روح را بربدن در عین حالت غلامی هم تصرف حاصل است و آں تصرف هم چنانکه دانستی زیاده از تصرف و قبض دیگراں است برو نهایت کاردیگراں در قبض بربدن مساوی روح معلوم باشند. بهرحال خالی ازیں نباشد که ملک مشترک باشد و میدانی که استخدام شریک مملوک مشترک را باعتماد ملک خود باشد. اندریں صورت منافع و مکاسب حالت کتابت اگرچه ملک مولٰی بحال خود باشد همه ازآنِ مکاتب باشند.

دوسرا جواب

دوسرا جواب کہ اس (گزشتہ جواب) سے زیادہ دقیق ہے یہ ہے کہ روح کو اپنے بدن کے ساتھ مالکیت ہونے کا تعلق عین غلامی کی حالت میں بھی حاصل ہے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ قبضہ اور تصرف جو کہ مالکیت کی دلیل ہے بوجہ اتم موجود رہتا ہے۔

زیادہ سے زیادہ اس بارے میں مذکورہ جسم روح کا بھی مملوک ہوتا ہے۔ چنانچہ حسب ذیل حکم یعنی: ''غلاموں کو ایسے کام کرنے کی تکلیف مت دو جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔''

یا جیسا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس بات کی خبر بھی دیتا ہے اگر روحانی حق بھی ان جسموں کے ساتھ تعلق نہ رکھتا تو جمادات کی طرح غلاموں کے مالکوں کے بارے میں بھی بہر صورت ہم مختار ہوتے اور وہ جو چوپاؤں کے حق میں (حدیث میں) آیا ہے۔

''اُونٹنیوں کو اتنا مت تھکاؤ کہ وہ دُبلی ہو جائیں''

اور اس ارشاد سے چوپاؤں کا حق بھی اسی طرح ثابت ہو گیا ہمارے مخالف نہیں ہے۔ ہم نے کب کہا ہے کہ بہائم میں مالک ہونے کا شائبہ نہیں ہے مگر بہت زیادہ ضعیف درجے میں۔ بنی آدم میں اصل مالکیت ہے لیکن بہائم کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے:

''کافر لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ وہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں''

مملوکیت کا محل بن گئے ہیں۔ ان کی مالکیت بہر صورت مسلمانوں کی مالکیت کے برابر ہے لیکن مذکورہ مشابہت ان کے حال کو عارض ہو کر ان کی مالکیت کو اس طرح چھپا لیتی ہے جیسی کہ عارضی حرارت پانی کی برودت کو یا زمین کی تاریکی کو عارض ہونے والا نور چھپا لیتا ہے فی الجملہ ان کی مالکیت کی قوت کی وجہ سے اور مسلمانوں کی مالکیت کے ساتھ اس کی مساوات مبادلہ کے لائق ہو گئی اور چوپاؤں میں یہ قوت اور مساوات مفقود ہے اور مفقود کیوں نہ ہو عقل جو کہ اصل تصرف کرنے والی ہے اور عاقد اگر ہوتی ہے تو وہی ہوتی ہے وہ عقل چوپاؤں میں مفقود ہے اور شاید آب حیات (مصنفہ مولانا محمد قاسم) کے مطالعہ سے تم نے پتہ چلا لیا ہو گیا کہ ماک ما بہ الملک کے معنی میں وہی عاقلہ قوت ہے بشرطیکہ قوت عاملہ اس کی آلہ کار ہو۔ الغرض روح کو جسم پر عین غلامی کی حالت میں بھی تصرف حاصل ہے اور وہ تصرف جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا دوسروں کے اس پر تصرف اور قبضے سے زیادہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ دوسروں کا دخل جسم پر قبضے

کے بارے میں رُوح کے برابر معلوم ہوتا ہے بہر حال اس بات سے خالی نہیں کہ ملک مشترک ہو اور آپ جانتے ہیں کہ شریک کا مشترک مملوک سے خدمت لینا اپنی ملک کے اعتماد پر ہوتا ہے اس صورت میں کتابت کے زمانے کی آمدنیاں تمام مکاتب کی ملکیت ہوں گی اگرچہ اس پر آقا کی ملکیت اپنے حال پر قائم رہے۔

اجتہاد بمقابلہ فقہاء

غرض دریں صورت ملک رقبه مستلزم ملک مکاسب نباشد پس اگر فقها ایں چنیں گفته اند ما نیز همچنیں می گوئیم مگر بهر تسکین خاطر ناظراں ایں قدر زیاده می گوئیم که در تهائی و تناوب شرکاء هم هر شریک در نوبت شریک دیگر معطل می ماند. هم چنیں در کتابت نیز مولی که شریک روح در ملک بدن است از حق خود محروم ماند. فرق اگر هست ایں است که غلام مشترک بوجه احترام شرکاء نوبت بنوبت بکار جمله شرکاء کمر خدمت بندد و ایں جاروح غلام را احترام نیست تانوبتی برائ او مقرر کنند. مگر اگر گوئیم که نوبت بهر اوشاں مقرر است بے جا نباشد. آخر ایں همه مراعات اوشاں که کلام الله وحدیث ازاں پُر است اگر نوبت اعنی حق اوشاں نیست دگر چیست. اندریں صورت ایں ممانعت باز پرس از مکاتب که خبر حریت یدمے دهد تسلیم حق خود نبود بلکه رخصت تصرف در حصه حق روحانی باشد اگرچه تصرف دراں حصه و حق مانع از تصرف مولٰی در حق خود بود مگر دانی که ایں استیعاب و منع نه تنها مخصوص بایں مقام است در استخدام و انتفاع جمله اشیاء مشترکه خصوصاً غیر قابل التقسیم هم چنیں باشد.

اکنوں فہمیدہ باشی کہ :

" المکاتب عبد ما بقی علیه درهم "

اعنی بجهت آنکه نه ملک قابل تقسیم است و نه حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکه رقیق مشترک همه مملوک هر هر کس از شرکاء باشد مکاتب نیز قبل ادا بدل کتابت هم چناں بر اشتراک سابق بود چنانکه بتمامه مملوک روح است همچناں بتمامه مملوک مولٰی باشد و ازیں جا دانسته باشی که بایں تفویض ملک روحانی قائم مقام ملک مولٰی نشده. ووجهش ایں است که تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشدبلکه اگر عوض ثانی حقیقةً یا حکما بملک بائع یا مشتری باشد درمال مفوض ملک قابض متعلق شود. و جائیکه عوض ثانی بملک قابض نیست نه حقیقة ونه حکما ملک اوبا ومتعلق نشود چناں چه پیشتر بآں اشاره کرده ام . و ایں جا میدانی که حال همیں است.

قبل کتابت غلام مالک چیزی یا "پشیزی" نبود تا مالک حقیقی به نسبت بدل کتابت و اینهم یا مالک حکمی شناسیم . یعنی اگر اموال مملوکه او از جنس بدل کتابت بودی مے گفتیم که مالک حقیقی است و اگر اموال مملوکه مکاتب از جنس دگر بودی مالک حکمی مے دانستیم اکنوں که نه ایں است نه آں مبادلة الملک بالملک متحقق نشد تا ایں قبض موجب ملک شدی و مے دانی که انتقال ملک از مالکی بمالکی دگر در عقد معاوضه بعد تحقق و وجود عوضین باشد. حقیقة اگر نباشد حکماً نباشد. اندریں صورت ایں قبض مودع و مستعیر باشد.

فقہاء کے مقابلے کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسم رحمہ اللہ

غرض اس صورت میں ملک رقبہ آمدنیوں کی ملکیت کو موجب نہیں ہے۔ پس اگر فقہاء نے یہ کہا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں لیکن ناظرین کی تسکین خاطر کے لئے اتنا زیادہ کہتے ہیں کہ شرکاء کی کسی چیز میں باری باری میں ہر شریک۔ دوسرے شریک کی باری میں معطل رہتا ہے۔ اسی طرح کتابت میں بھی آقا جو کہ ملکیت بدن میں روح کا شریک ہے اپنے حق سے محروم رہ جائے گا۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مشترک غلام تو شرکاء کے احترام کی وجہ سے باری باری تمام شرکاء کے کام میں کمر خدمت باندھے گا اور یہاں غلام کی روح کا کوئی احترام نہیں ہے کہ اس کے لئے کوئی باری مقرر کریں لیکن اگر میں یہ کہوں کہ ان کے لئے بھی باری مقرر ہے تو بے جا نہ ہوگا۔

آخر یہ سب ان کی رعایتیں کہ کلام اللہ اور حدیث ان سے بھری پڑی ہے اگر نوبت یعنی ان کا حق نہیں ہے تو پھر کیا ہے۔ اس صورت میں مکاتب سے جواب طلبی کی یہ ممانعت کہ ہاتھ کی آزادی کی خبر دیتی ہے اپنے حق کو چھوڑنا نہیں ہے بلکہ روح کے حق اور حصے میں تصرف کی اجازت ہے۔ اگرچہ اس حصے اور حق میں تصرف کرنا آقا کے اپنے حق میں تصرف کرنے سے مانع ہو جائے۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ حق لینا اور ممانعت نہ صرف اس مقام کے لئے مخصوص ہے بلکہ تمام مشترکہ چیزوں سے نفع حاصل کرنے اور خدمت لینے میں خاص طور پر ناقابل تقسیم چیزوں میں اسی طرح ہوتا ہے اب آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ:

"مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی رہے۔"

یعنی اس سبب سے کہ نہ ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ مشترک غلام حصہ داروں میں سے ہر ہر شریک کا مملوک ہوتا ہے مکاتب بھی کتابت کے بدلے کو ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق شرکت پر ہے اور جیسا کہ تمام کا تمام روح کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام کا تمام مولیٰ کا مملوک ہوگا اور

بدل کتابت ایں نوبت در حساب مکاتب شمردیم.

چوں ازیں قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر اشارہ مے کنم.

دقیق بات

اور وہ بات جو دقیق ہے یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت میں اپنا حق چھوڑ دینا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات اپنے حق کے چھوڑنے سے مکاتب کے حق کو واگذار کر دینا ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔ ہاں مکاتب کا حق اضطراری طور پر مولیٰ کے حق کے چلے جانے کو لازم ہو جاتا ہے پس نہ تو مولیٰ کو اس کا دینا مقصود ہے اور نہ مکاتب کو ابھی تک اس کا لینا منظور ہے۔ وہ فقط اپنے حق پر قابض ہوا ہے البتہ مولیٰ کا حق اس کے ہاتھ سے اس سبب سے نکل گیا۔ ہاں اگر مکاتب اپنے حق سے زیادہ لیتا تو اس وقت یہ شبہ برمحل تھا۔ اب آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مکاتب کا حق بھی مولیٰ کے حق کی مانند اس کا تمام جسم ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے کہ ان کے حصے مقرر ہو سکیں۔ چونکہ مکاتب غلام پورے کا پورا مکاتب کی رُوح کا حق ہوتا ہے اور اس نے اس سے زیادہ نہیں لیا تو پھر ہم کس طرح کہیں کہ مولیٰ کے حق کو لے لیا اس قسم کے افعال اور اُمور میں دارومدار نیت پر ہوگا اور اس سبب سے یہ اس طرح کی بات ہے کہ آپ چار رکعت نماز ادا کریں۔ اگر نفل کی نیت کرو گے تو فرض ادا نہیں ہوتا اور اگر فرض کی نیت کرو گے تو نفل ادا نہ ہوگا۔ چونکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز ان دو وصفوں کے ساتھ تقسیم کے قابل نہیں ہے۔ اگر ایک کو ہم موجود خیال کریں تو دوسری کو محض معدوم خیال کریں گے۔ مگر ان دو مفہوموں کا وجود ذات میں جیسا کہ نیت کے اعتبار سے ہے اسی طرح روحانی حق کے قبضے کا تحقق یا مولیٰ کے حق کا قبضہ نیت کے اعتبار سے ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ یہاں مکاتب کی خود مختاری بدل کتابت کے ادا کرنے سے پہلے بدل کتابت کے ادا کرنے کی غرض سے ہے اور بدل کتابت کو آپ جانتے ہی ہیں کہ رُوحانی حق پر لازم آتا ہے نہ کہ مولیٰ کے حق پر۔ نظر بریں یہ قبضہ بھی اپنے حق کے حاصل کرنے کی غرض

سے ہے نہ کہ مولیٰ کے حق کی غرض سے کہ کسب کی ہوئی چیزوں میں مولیٰ کی ملکیت لازم آئے۔ اور مذکورہ شب کو خلش کی گنجائش رہے اس صورت میں مبیع کی سپردگی بائع کی طرف سے اس وقت ہوگی جبکہ بدل کتابت ادا ہو جائے گا اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ اس معاملے میں بھی اس قاعدے کے خلاف نہیں گئے ہیں جو کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پہلے قیمت ادا کر دینی چاہئے۔ اگرچہ اس کا جواب بھی ظاہر کے اعتبار سے آپ سُن چکے ہیں تاہم دونوں جہتوں کے تضاد کی وجہ سے اکتساب کے وقت نظر ایک جہت پر ہوتی ہے اور بحکم "**انما الاعمال بالنیات**" نماز کے قصے کی طرح، قرینے کی شہادت کی وجہ سے بدل کتابت ادا کرنے کی نیت سے اکتساب کا مقصد اس مرتبہ مکاتب کے حساب سے ہم شمار کریں گے۔ اتنی بات سے جب ہم نے فراغت پا لی تو دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔

اِشارہ بمضمون دیگر

باداء نجوم کتابت اگر بقدر مودّیٰ حصه مکاتب در بدن خود قائم مے شود. معنی "المکاتب عبد ما بقی علیه درهم" ایں باشد که مکاتب اگرچه باداء نجوم کتابت شریک و سهیم مولٰی در بدن خود شد مگر چوں مالک کل حصص و مالک هزارم حصه همه مالک همه مملوک باشند. زیراکه در ملک و هم مملوک چنانکه دانستی تجزی نباشد بمالکیت تدریجی که مکاتب را بدست می آید، اورا آزاد نباید فهمید و بر عتق بعض قیاس نباید کرد. زیراکه که آنجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت و بر همزنی ایں مقامات بود و لا جرم دریں صور از عتق بعض عتق کل لازم آید و ایں جا خود تصحیح و تحقیق آں مقامها است و استحکام آں نسبت و اطراف آں است چه بیع و شرا است که بی بقاء نسبت ملک و مقام

مالکیت و مملوکیت متحقق نشود. نظر بریں چنانکه درعتق از عتق یک حصه عتق جمله حصص لازم می آید همچنیں ایں جا از بقائے یک حصه از ملک هم که شراء مکاتب مصحح آں است بقائے جمله حصص لازم خواهد آمد وبقاء هزارم حصه نیز ازهزار حصه هذا عَبْدٌ لهذا می تواں گفت. الغرض اندریں صورت در حدیث:

"المکاتب عبد ما بقی علیه درهم"

وحدیث:

"اذا اصابِ المکاتب حدًا او میراثًا ورث بحساب ما ادی دیة حر"

وهم مذهب حنفی توافق و تعانق و تلازم خواهد بود نه تخالف چنانکه ظاهر است. الغرض در عتق بیکبار همه غلام از ملک موالی می برآید چنانکه مصرح دانستی پس ازاں قبض روح بر محل خالی از سر نو پیدا شود موجب ملک گردد و ایں جا ملک ازاَوّل امر پیدا می شود. یعنی چنانکه بکس دیگر می فروختند و اوبر قدر مبیع قائم مقام بائع می شد ایں جا مکاتب را در حصص مندرجه قائم مقام خود مے گردانند و اگر چنانکه مجموع ثمن را بمجموع حصص مقابل داشته اند و بیک صفقه ﴿بیع میں ہاتھ پر ہاتھ مارنا۔ سودا طے کرنا۔ المنجد﴾ معامله ساخته اند مکاتب را وقت اداء جمله نجوم مالک کونید نه قبل آں.

اندریں صورت حاجت توجیه حدیث

"المکاتب عبد ما بقی علیه درهم"

هیچ نیست. البته از طرف حدیث

"اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا" الخ

خلش می ماند مگر ما بیاد ایں احتمال یک مقدمه عرض کرده

ایم. اعنی بعض اوقات اقرار بالبیع بالاضطرار لازم آید چوں ایں جا صورت مسئله اینست که مکاتب بعد اداء بعض نجوم و قبل اداء جمله نجوم، مرد یا کسی اور ابکشت دیت اوچه باشد و میراث او بچه طور دعویٰ بیع اضطراری بے جا نیست . یعنی چوں بعجز خود مکاتب معاملۂ کتابت را اقاله نکرده بلکه در پی ادا بود که مبتلاء بلائے ناگهانی شده ازیں جهان برفت بحساب ماآدی بیع گویندتا انفساخ عقد عاقل بی ضرورت لازم نیاید و قدراداء برهماں نیت او ماند. غرض قبیلی مرگ در قدر اداء بیع گفته بحساب او آزاد گویند و همه معامله هائ آزاداں دریں قدر باوکنند. مگر هرچه بادا باد بوجه عدم انقسام ملک و مملوک ایں تجزی معارض حدیث المکاتب عبد نباشد. بلکه چنانکه فرق حصص وقت استخدام و تهائی و تناوب ظهور کند یا وقت بیع و تقرر قیمت ورنه هماں عبد ازآں همه باشد ایں جا فرق مذکور مثلًا در تعیین دیت باشد که قیمت مقتول باشد ورنه همه ازاں هر دو بود. بالجمله نتواں گفت که معامله کتابت که همانا معامله بیع است چنانکه واضح دانستی بموت او منفسخ شد. زیراکه موت مانع انفساخ عقد بیع و اقالۂ آں باشد. لهٰذا اگر مال بقدر ادا بگذاشت در بدل کتابت داده شود و قبیل حیات در آخر ساعت عمر حکم عتق بروکنند. ازیں مسئله صاف روشن است که معامله هم چناں قائم است و بدل کتابت همچو دیگر دیون که عوض بیع و شراباشند از میراث وغیره مقدم آری اگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف کرد بوجه افلاس معامله منفسخ شود. ووجه اقاله وقت افلاس چوں پیشتر عرض کرده ایم حاجت

تکرار نیست. اندریں صورت بازمکاتب نزد کسانیکه بعدم عتق او قبل اداء نجوم رفته اند بملک یددرآید و بدیں سبب مکاسب او بالتبع بتصرف مولٰی و ملک او در آیند. بالجمله ازیں اقاله ضرورت رد نجوم کتابت بغلام نرسد که مال غلام آخر مال مولٰی باشد اگر ردهم کردند بازچه سود هماں آش در کاسه باشد.

القصه اقاله وقت حیات متصور است نه بعد ممات چوں نوبت اقاله در حیات نرسیده بود و بلائے ناگهانی در گرفت و جاں بجاں آفریں سپرد چاره بجز ایں نیست که بقدر ما"ادّیٰ" با یقاع بیع قائل شوند و بقدر ما ادّیٰ آزاد شمارند. البته اگر بیع اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبودی ایں بیع بقدر مذکور تحکم بیش نبود مگر هر که فروع غصب و فصول آں را از کتب فقه یادداشته باشد در تسلیم ایں قسم دعاوی چاره بجز اعتراف ندارد ندیدن که جامه کسی اگر بتحریک هوا در آوند رنگ رنگریزی بیفتد صاحب آں جامه مالک رنگ بقیمت شود و ظاهر است که ایں التزام تملک بنا چاری است و نیز گفته اند اگر غاصب جامه کسی بغصب آورد و رنگ کرد صاحب جامه را اختیار است خواهد قیمت جامۂ ابیض بگیرد یا قیمت رنگ باوحواله کند و ظاهر است که لزوم ایں بیع بذمه غاصب بالاضطرار خواهد بود.

ایں همه که نوشته ام باعتماد تحریرآں عزیز نوشته ام . اگر نزد حنفیه همچنیں است که دیت مکاتب بقدر " مَا اَدی" دیت احراز باشد فبها ورنه آنچه نوشته ام مذهبی دگر باشد. اکنوں مناسب آنست که قلم افگنم مگر اگر از یک شبه خبرداده ره بجوابش نمایم از همه اولٰی باشد.

دوسرے مضمون کی طرف اشارہ

کتابت کی قسطوں کی ادائی کی وجہ سے ادا کی گئی قسط کے بقدر مکاتب کا حصہ اپنے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔

''مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اس کے ذمے ایک درہم بھی رہتا ہے''

کے معنی یہ ہوں گے کہ مکاتب اگرچہ کتابت کی قسطیں ادا کرنے میں اپنے جسم میں مولیٰ کا شریک اور حصہ دار ہو گیا مگر چونکہ تمام حصوں کا مالک اور ہزارویں حصہ کا مالک بھی سب کے سب پورے مملوک کے مالک ہوتے ہیں اس لئے کہ ملک میں بھی اور مملوک میں بھی جیسا کہ تم نے جان لیا تجزی نہیں ہے، تدریجی مالکیت کی وجہ جو کہ مکاتب کو حاصل ہو رہی ہے اس کو آزاد نہیں سمجھنا چاہئے بعض حصے کے عتق پر قیاس نہ کرنا چاہئے کیونکہ وہاں پر مالکیت اور مملوکیت کے تعلق کا خاتمہ اور ان مقامات کا برہم ہو جانا پیدا ہو جاتا ہے۔ اور لازمی طور پر ان صورتوں میں بعض حصے کی آزادی سے تمام جسم کی آزادی لازم آتی ہے اور اس جگہ خود ان مقامات کو قائم رکھنا اور صحیح رکھنا ہے اور اس نسبت اور اس کے اطراف کو مستحکم بنانا ہے کیونکہ یہ بیع وشراء ہے کہ ملک کی نسبت اور مالکیت اور مملوکیت کے مقام کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ نظر بریں جیسا کہ عتق میں ایک حصے کے عتق سے تمام حصوں کا عتق لازم آتا ہے اسی طرح یہاں ملک کے ایک حصے کے باقی رہنے سے بھی کہ مکاتب کا خرید لینا اس کے حصے کی صحت پر دلالت کرتا ہے تمام حصوں کا باقی رہنا لازم آئے گا اور اس کے ہزار حصوں میں سے ہزارویں حصے کے باقی رہنے سے بھی اس مولیٰ کا غلام کہہ سکتے ہیں۔ الغرض اس صورت میں حدیث ہذا میں: ''مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی رہتا ہے''۔

اور حدیث (حسب ذیل) میں: ''جبکہ مکاتب کسی حد کو پہنچے یا میراث کو تو وہ دیت حر کے ادا کرنے کے حساب سے وارث ہوگا''۔

اور نیز حنفی مذہب میں موافقت، یک جہتی اور تعلق ہوگا نہ کہ مخالفت جیسا کہ واضح

ہے۔ الغرض عتق میں تمام غلام یک بار مالکوں کی ملک سے نکل آتا ہے جیسا کہ آپ نے واضح طور پر جان لیا اس کے بعد خالی محل پر روح کا قبضہ نئے سرے سے پیدا ہو جاتا ہے اور ملک کا موجب ہو جاتا ہے اور یہاں ملک اوّل معاملے سے ہی پیدا ہو جاتی ہے یعنی جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت کر دیا اور وہ مبیع کے بقدر بائع کے قائم مقام ہو جاتا تھا یہاں مکاتب کو مندرجہ حصوں میں اپنے قائم مقام بناتے ہیں اور اگر جیسا کہ تمام قیمت کو تمام حصوں کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ایک ہی دفعہ میں معاملہ کیا ہے مکاتب کو تمام قسطیں ادا کرنے کے وقت مالک کہیں گے نہ کہ اس سے پہلے۔ اس صورت میں حسب ذیل حدیث

"المكاتب عبد ما بقي عليه درهم"

کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ حدیث (ذیل)

"اذا اصاب المكاتب حدًا او ميراثًا" الخ

کی طرف سے خلش باقی رہ جاتی ہے۔ مگر ہم اس احتمال کے پیش نظر عرض کر آئے ہیں۔ یعنی بعض اوقات اضطراری طور پر بیع کا اقرار لازم آتا ہے چونکہ یہاں مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مکاتب بعض قسطوں کے ادا کرنے کے بعد اور تمام قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے مر گیا یا کسی نے اس کو مار دیا تو اس کی دیت کیا ہوگی اور اس کی میراث کس طرح ہوگی۔ اس صورت میں اضطراری بیع کا دعویٰ بے جا نہیں ہے یعنی جب اپنی مجبوری کی وجہ سے مکاتب نے کتابت کے معاملے کا اقالہ نہیں کیا بلکہ ادا کرنے کے پیچھے لگا ہوا تھا کہ بلائے ناگہانی میں مبتلاء ہو کر اس دنیا سے رخصت ہوا تو ادائی رقم کے مطابق بیع کہیں گے کہ بے ضرورت عاقل کے عقد کا فسخ ہونا لازم نہ آئے اور جتنا قسطوں کا روپیہ ادا کیا ہے وہ اسی نیت پر رہے گا۔ غرض موت سے ذرا پہلے بقدر اداء بیع کہہ کر اسی کے حساب سے آزاد کہیں گے اور آزادوں کے سے تمام معاملات اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں کہ اس کو آزاد قرار دیا ہے کریں گے۔ لیکن ہر چہ بادا باد

ملک اور مملوک کی تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ تجزیہ حدیث ''المکاتب عبد'' کے مخالف نہ ہوگا بلکہ جیسا کہ حصوں کا فرق استخدام (خدمت لینے) اور تہائی (باری باری) اور تناوب (نوبت بنوبت) کے وقت یا بیع اور قیمت کے تعین کے وقت ظہور میں آئے گا (اس پر عمل درآمد ہوگا اور نہ تمام کا تمام غلام سب کی ملکیت میں ہوگا۔ یہاں مذکورہ فرق مثلاً دیت کی تعیین میں ہوگا جو کہ مقتول کی قیمت ہے۔ ورنہ سب دونوں کی ملک ہوگا۔ بالجملہ نہیں کہہ سکتے کہ کتابت کا معاملہ جو کہ بالکل بیع کا معاملہ ہے جیسا کہ صاف طور پر آپ نے جان لیا اس کی موت سے فسخ ہوگیا۔ کیونکہ موت بیع اور اس کے اقالے کے فسخ ہونے کو مانع ہے۔ لہٰذا اگر مال ادائی کے برابر چھوڑ گیا تو کتابت کے بدلے میں دے دیا جائے گا اور زندگی سے ذرا پہلے عمر کی آخری گھڑی میں اس پر آزادی کا حکم صادر کریں گے۔ اس مسئلے سے صاف روشن ہے کہ معاملہ اسی طرح قائم رہے اور بدل کتابت دوسرے قرضوں کی طرح جو کہ بیع و شرا کے عوض ہوں گے میراث وغیرہ سے مقدم ہوں گے ہاں اگر اپنی زندگی میں اس نے اپنی مجبوری کا اقرار کرلیا تھا تو افلاس کی وجہ سے معاملہ فسخ ہو جائے گا اور افلاس کے وقت اقالہ کی وجہ چونکہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں مکاتب پھر ان لوگوں کے نزدیک جو کہ قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے اس کے آزاد نہ ہونے کے قائل ہیں ملکیت میں آ جائے گا اور اس سبب سے اس کی کسب کردہ چیزیں تابع ہوکر مولیٰ کے تصرف اور اس کی ملکیت میں آ جائیں گی۔ بالجملہ اس اقالے سے کتابت کی قسطوں کے غلام کو لوٹانے کی ضرورت نہ ہوگی کہ غلام کا مال آخر مولیٰ کا مال ہوتا ہے اگر رد بھی کردیا تو کیا فائدہ معاملہ جوں کا توں ہے۔

القصہ اقالہ زندگی میں متصور ہوتا ہے نہ کہ مرنے کے بعد۔ جب اقالے کی نوبت زندگی میں ہی نہ پہنچی تھی کہ بلائے ناگہانی نے آن دبوچا اور اس نے جان، جانِ آفرین کے سپرد کردی تو پھر اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ بقدر ادائی زر بیع کے واقع

ہونے کے قائل ہو جائیں اور بقدر ادائی آزاد خیال کریں گے البتہ اگر اضطراری بیع کا ضرورت کے وقت شریعت میں اعتبار نہ ہوتا تو یہ بیع بقدر مذکور زبردستی سے زیادہ نہ تھی لیکن جو شخص غصب اور اس کے ابواب کو فقہ کی کتابوں سے یاد رکھتا ہو تو وہ اس قسم کے دعوؤں کے تسلیم کرنے میں اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں رکھتا۔

دیکھتے نہیں کہ اگر کسی کا کپڑا ہوا کے چلنے سے کسی رنگریز کی ناند میں گر پڑے تو اس کپڑے کا مالک رنگ کی قیمت ادا کر کے رنگ کا مالک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ رنگ کے مالک ہونے کا لازم ہونا مجبوری کی وجہ سے ہے اور نیز فقہاء نے کہا ہے کہ اگر غاصب نے کسی کے کپڑے کو غصب کر لیا اور رنگ دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت لے لے یا رنگ کی قیمت اس کے حوالے کرے، اور ظاہر ہے کہ اس بیع کا لازم ہونا غاصب کے ذمہ اضطراری طور پر ہوگا۔

یہ سب کچھ جو میں نے لکھا ہے آں عزیز کی تحریر کے اعتماد پر لکھا ہے۔ اگر حنفیہ کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ مکاتب کی دیت اس کے بقدر جو اس نے ادا کیا احرار کی دیت ہے تو فبہا ورنہ جو کچھ میں نے لکھا ہے دوسرا مذہب ہوگا۔ اب مناسب یہ ہے کہ قلم رکھ دوں لیکن اگر ایک شبہ سے خبردار کر کے اس کے جواب کی طرف رہنمائی کروں تو سب سے بہتر ہوگا۔

شبہ

عزیز من پس از استماع ایں تقریر اعتراف معامله بیع ما بین مکاتب و مولٰی ضرور است گو دیگراں بسویش رہ نہ نموده باشند. مگر در صورت تسلیم بیع وجه بقاء ولاء بظاهر تحکم می نماید زیراکه ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود. لیکن آنانکه تقریر پریشانم بنظر غائر خواهند دید در اعتاق و کتابت دریں باره فرق نخواهند یافت.

شبہ

میرے عزیز اس تقریر کو غور سے سننے کے بعد بیع کے معاملے کا اعتراف

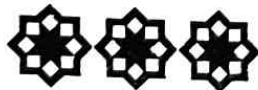
مکاتب اور مولیٰ کے درمیان ضروری ہے اگر چہ دوسرے فقہاء نے اس کی طرف رہنمائی نہیں کی ہے۔ مگر بیع تسلیم کرنے کی صورت میں حق ولاء ﴿ولاء کے کئی معنی آتے ہیں۔ المنجد کے مرتب اس کے معنی میں لکھتے ہیں۔ ''الولاء محبت، دوستی، نزدیکی، رشتہ داری، مدد، ملکیت، آزاد کردہ غلام کی میراث۔ مترجم﴾ کے باقی رہنے کی وجہ بظاہر زبردستی معلوم ہوتی ہے کیونکہ بائع کا حق ولاء فروخت کردہ غلام سے ساقط ہوجاتا ہے۔ لیکن جو لوگ میری پریشانی تقریر غور کی نظر سے دیکھیں گے تو اعتاق اور کتابت میں کوئی فرق نہیں پائیں گے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکه ولاء جزائے آں احسان است که باعطاء تصرفات و اختیارات مولاء او باوکرده است نه جزائے اخراج از ملک خود که حقیقت اعتاق است . چه جزائے او نجات عن النار و عتق روز قیامت است نه ولاء. آری باخراج عن الملک اعطاء لازم آید. یا گوئیم در اعتاق هر دو اَمر مقصود باشند. جزاء اَوّل عتق من النار باشد و جزاء ثانی ولاء و ایں بداں ماند که درجها د اعلاء کلمة الله مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضه بران لازم آید. یا هر دو مقصود باشند. مقصودیت اَوّل خود ظاهر است باقی وجه مقصودیت ثانی ایں باشد که اموال مخلوق بهرعباده بودند. چنانچه از تحریرات سابقه روشن شده باشد. چوں فی غیر محله بودند استخلاص آں هم ضرور افتاد. بهرحال جزاء اَوّل ثواب است و جزاء ثانی غنیمت . مگر چوں در کتابت از دوجهت اعتاق است اخراج از ملک بعوض است و اخراج عن الید بے عوض، از عوض اخروی محروم مانند آری عوض ثانی بحال خود باشد . والله اعلم و علمه اتم و احکم.

اِجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق ولاء خود احسان کا بدلہ ہے جو اس کے مولیٰ نے اپنے اختیارات اور تصرفات دے کر اس کے ساتھ احسان کیا ہے نہ کہ اپنی ملکیت سے خارج کرنے کی جزاء جو کہ آزاد کرنے کی حقیقت ہے کیونکہ اس کا بدلہ آگ سے نجات اور قیامت کے روز آزادی ہوگی نہ کہ ولاء ہاں ملکیت سے خارج کرنے سے بخشش کرنا لازم آتا ہے یا ہم کہیں گے کہ آزاد کرنے میں دونوں باتیں مقصود ہیں۔ اوّل جزء تو نارِ جہنم سے آزادی ہوگی اور دوسری جزاء میراث۔ اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ جہاد میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہوتا ہے اور کفار کا مال حاصل کرنا اور اس پر قبضہ بھی لازم آتا ہے یا دونوں مقصود ہوتے ہیں پہلی مقصودیت تو خود ظاہر ہے رہی دوسری مقصودیت کی وجہ یہ ہے کہ مال عبادت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں جیسا کہ سابق تحریروں سے واضح ہوگیا ہوگا چونکہ کفار کے اموال اپنے محل میں نہ تھے لہٰذا ان سے اموال کی خلاصی کرانا ضرور ہوا۔ بہر حال پہلی جزاء تو ثواب ہے اور جہاد کی دوسری جزاء غنیمت کا حصول۔ مگر چونکہ کتابت میں دو جہت سے اعتاق ہے لہٰذا عوض کے ساتھ ملکیت سے خارج کرنا اور قبضے سے عوض کے بغیر خارج کر دینا ہے۔ لہٰذا آخرت کے عوض سے محروم رہیں گے ہاں دوسرا عوض یعنی ولا اپنے حال پر رہے گا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

نوٹ: الحمد للہ کہ اس مکتوب کا ترجمہ ١٩/ ذوالحجہ ١٣٨٨ھ مطابق ٦ مارچ ١٩٦٩ء بروز جمعرات شروع کیا گیا اور بتاریخ ٢٥/ ذوالحجہ ١٣٨٨ھ مطابق ١٥/ مارچ ١٩٦٩ء ہفتہ واتوار کی درمیانی شب میں ساڑھے بارہ بجے ختم ہوا۔

مکتوب ۵ پنجم

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیه من مکاتبته درهم رواه ابوداود

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب ما عتق رواه ابوداود

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسوله سیدنا محمد سید المرسلین وعلی آله وصحابه اجمعین اما

بعد حمد وصلوة بندهٔ هیچمدان محمد قاسم بخدمت سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن صاحب

سلمه الله تعالی وابقاه وادام وصله الی ما تمناه ویتمناه بعد سلام مسنون وشوق مکنون می نگارد

که خطوط چند از انطرف رسیدند بوجوه چند که نمیدوانم از انجمله مکتوب عربی صاحب جناب حکیم صاحب

مدظله دریافته باشی از جواب اینها معذور ماندم اکنون وقت فرصت دیده بنام خدا قلم

گرفته نشستم تا هرچه از عالم بالا فرو ریزند بر نگارم مگر دانی که بر کندن بیخ شبهات تحتانیه

شبهات علما بجز آنکه اول مبادی مقدمات مطالب ذکر کرده شود ممکن نیست نظر برین

حسب عادت قدیم درین نامه هم اول سخنی چند گذارش میکنم بغور دیده اول برصفحهٔ خاطر

معنا نقش باید بست وپس از ان بهر مطالب اصل مقصود منتظر باید نشست اولین سخن

که قابل گذارش است این است که علت وموجب ملک قبض است وبس وانچه بهمت ما

بنام بیع وشرا وهبه ومیراث زده اند از تلبیسات بداهت وهم ومغالطهای نظر بالای است

انهمه چنانکه از تقریرات سابقه دریافته اسباب استحصال قبض اند نه موجبات ملک مگر قبض

باید که قبض تام همان است که دیگران را بدستاویز حقی گنجایش آویزش نباشد وقبض

امین ومستعیر هم موجب ملک گردیدی اندرین صورت قبضیکه بعوض حاصل کرده شده باشد

عوضین را در ملک حقیقة یا حکما وجودی ونمودی نبود خیال ملک نباید بست که این خیال
خام است و غلط چه این ملک از تفریعات قبض است که بر معاوضه متفرع شده یعنی تا وقتیکه
معاوضه ملک متحقق نشده ملک را چه یارا که تحقق پذیرد و میدانی که معاوضه اضافتی است
از اضافات که تحقق حاشیتین وجودش محال وجود حقیقی خود همین است که عاقد تا شیئی
بدست دارد اما وجود حکمی را شاید هنوز نفهمیده باشی آن این است که در عالم موجود باشد
و اسباب تحصیلش همه فراهم بدین سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد همان اگر از
عوضین یا از احد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا اسباب تحصیل آن همه مفقود آن وقت
نتوان گفت که معاوضه را وجودی است حقیقی یا حکمی از اینجاست آنکه در سلم وجود مسلم فیه در
بازارها شرط کرده اند و نهی بیع ما لیس عندک و بیع معدوم نیز مبنی بر همین است اگر فرق است
همین قدر است که در سلم قبض موجل خواسته اند بالفعل عدم مسلم فیه بدست بایع مضر نیست و
و اینجا قبض معجل مطلوب است اگر بالفعل بدست بایع نیست تسلیم از کجا خواهد کرد پس اگر
شخصی بوجه عقد معاوضه بر چیزی قابض شد و عوض ثانی را هنوز نه وجود است نمود
یا هست اما اسباب استحصالش همه مفقود آن قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکه آن
عقد را باطل یا ناتمام باید انگاشت اگر عوض مذکور از ذوات القیم است بیع باطل است
ورنه ناتمام که احد العوضین را نه وجود حقیقی است نه حکمی اگر در خارج معدوم است دعویم بدیهی
است و اگر در خارج موجود است اما در احاطه ملک عاقد نیست تاهم همان کس مید کاسه چه معلوم
الملک همان است که باهم مملوکات یکدیگر را بستانند و اینجا وجود ملک حقیقی خود ظاهر است
کز نیست باقی ماند حکمی بدیده عقل اگر بنگرند ز آنهم نشانی نیست شرح این معمی این است
که اشیاء ذوات القیم متاع بی نظیر و بی مثل می باشند نظر برین هر کرا بدست افتد عزیز الوجود
نه نشسته حمائل گردن سازد و بی ضرورت از خود جدا نکند اندرین صورت هر کرا بدست نیست
چه امید که بدست تو آن آورد همان مثلیات را چندان قدر و قیمت نباشد که بر التجار و دیگران

هرگز حق کشند و دست نکشند هرجا بکثرت موجود می باشد در عالم اگر موجود است بدست
توان آورد پس اگر اسباب تحصیل آن فراهم اند چه اندیشه در وجود اسباب تحصیل تنها
خود وجود اوست اندرین صورت اگر تعیین قدر در هر دو دیگر امور بطور کی کرده اند که
اندیشه نزاع از میان برخاسته معاوضه صحیح خواهد شد بالجمله جائیکه ماهیت مقصود
و مبیع باشد کار سهل است این تشخص اگر بهم رسد تشخص دیگر کار می توان کرد تا جائیکه نوع
تشخص مطلوب و مبیع باشد انجا چه توان کرد که تشخص تعدد ندارد تا ازین فرد در نیافته
بفرد دیگر او نیز ند سخن دوم این است که قبض مزکور علی الاطلاق موجب ملک نیست تا اینقدر
مسلم که هر چیز قابل دگر است مالک را نیز هر چیز برتا هر چیزی باید که بوجه منافع مطلوبه
بخود کشد و هر روی خود مال گرداند پس هرچه سرمایه سلیمان داشته باشد آنرا مال نام نهاد
نگوئیم که اگر امیر المؤمنین مال نیست ملک هم زمان جانب نیست و چون ملک نیست
[illegible] ملک نیز متحقق نتوان شد و انجاست که بیع میته و دم و خمر و خنزیر را بیع باطل
قرار داده اند چه یکی از حاشیتین اضافت معلوم مفقود است بلکه بیشتر از اضافت معاوضه
ملک نیز که یکی از اضافات است بهمین وجه موجود نشد تا باضافت معاوضه که فرع است
بران چه رسد و آنکه در حق کتابی بیع این قسم اشیا را جائز داشته اند وجهش دگر است یعنی
این اشیا در حق کفار مال است و در نقیضه بیدانی که حرجی نیست چه ممکن است که چیزی به
نوعی یا صنفی نافع بود و بنوعی یا صنفی دیگر مضر آب که هر قطره اش بهر ماهیان آب
حیات است اگر مسکن بنی آدم و حیوانات صحرائی گرداند سامان ممات باشد همه تا
فنا شوند و هوا که روح افزای جانوران صحرائی است و غذا روحانی انجا اگر ببطن ماهیان
و غیره جانوران دریائی را دهند کمتر از سموم جانگزا نباشد باز آب و هوا را هم بنگر که یک نوع
آب و هوا بهر یکنوع یا یکصنف اگر مفید است بهر دیگر مضر آب شور ماهیان دریای شور را
اگر مبارک است ماهیان دریای شیرین را بنگر که چه قدر زیان وارد و همچنین برعکس باید پنداشت

چون قوتین نافع ومضار این چنین است ممکن است که چیزی بهر صنفی نافع باشد و بهر صنفی
مضار نباشد بلکه وبال باشد باز چون غور بکار بردیم اینجا نیز همین انداز یافتیم تفصیل این اجمال
اینکه ایمان را از صفای قوت علمیه و حسن قوت عملیه ناگزیر است چه علم از مبادی آن
و نمان است که ناشی ایمان است و عمل از مقتضیات آن نظر برین هر چند که مفسد این
دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواهد داشت نافع و بال بودنش کجا همچنین حیا شعبه
عظیمه است از ان و حسن اخلاق و طهارت باطن که انشراح است از آثار او و احادیث چند
الحیاء شعبة من الایمان والمؤمن [illegible] والمؤمن لا ینجس برین دعاوی شاهد و وجدان سلیم
ابجد ادراک حقیقت ایمانی درین دعوی هم زبان این هیچمدان بدینوجه مخالفات و مناقضات
این صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی که از جسم تا روح
علاقه ایست پنهانی و رهی است وجدانی چنانکه از انطرف باینطرف رسد ها احکام قرار
نازل میشوند و موجب جلد و عمل میگردند از ینطرف نیز هر دم محصولی جدا بدرگاه بالای
روح میرسد از ره حواس و قوا مدرکه در خزانه علم هر دم معلومات تازه فراهم می آیند
و از ره قوا عامله از غاذیه و قابضه و آخذه و غیره هر ساعت مصنوعات نو بنو از آثار
و کیفیات بدرگاه قوت عملیه مجتمع میشوند چنانکه در جانب علم معلومات مذکوره موجب
تعلق علم معلومات دیگر میشوند ازینطرف هر اثری و کیفیتی باعث صدور عملی تازه میشود
غرض اغذیه وادویه را در علم و عمل که دو عنصر روحانی است تاثیری است نمایان چنانچه
بعضی از ان بدیهی است منجمله لذت و سرور و انبعاث قوا شهوانی وغیره هر کس برای
العین مشاهده میکند پس هر غذای که مورث اخلاق بد باشد با حیاء و طهارت از انکه لجز
و مدد [illegible] مزاج ایمانی همان حکم سم دارد مگر چون بمشاهده اجسام خاصه باخلاق ذمیمه
[illegible] ایم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنین و چنان تصور کنیم و اگر شکل
خنزیری و کلبی و حماری است مشاهده کنیم عادات و اخلاق چنین و چنان دانیم توسل این

ستدلال میدیافتیم کہ میان این اجسام و آن اخلاق علاقہ علیت و معلولیت است انطباف
بت باشد وانطرف معلولیت یا برعکس یا آنکہ ہر دو را بہ درگاہ علتی از روی نیاز بہ شد چہ استدلال
از ین علاقہ ہا ناگزیر است مگر چون تولد جسم بشہادت احادیث ہم بحکم ... بت اول
است و نفخ روح پس از آن انعقاد محقق شد کہ اگر خود روح معلول جسم نیست ... بری
ہم چہ کم کہ بعد ہر جسم مجہ آئینہ آتشین کہ قوت جذب اشعہ محرقہ دارد قوت جذب ارواح
خاصہ کہ عبارت از منشار اخلاق خاصہ باشد نہادہ اند غرض علت فاعلی اگر نیست
لت قابلی ضرور است اگرچہ نظر بتکوین خالق اکبر سببی از اسباب مستلزم مسببات نیست
در ہر جا اتصال اتفاقی است الغرض اغذیہ و ادویہ و مجاورت و مصاحبت را تاثیری
ت در ارواح و اغذیہ محرمہ ہمہ مورث اخلاق بد اند یا مزیل صفائی قوت علمیہ مثل مسکرات
مزیل حسی قوت عملیہ مثل مفترات یا مزیل انشراح و نورانیت کہ از معلومات پاکیزہ
باشد و مثل اغذیہ نجسہ و ناپاک و ہم احداث یا مفسد اخلاق حمیدہ کہ نتیجہ علم صحیح و
ل مستقیم بود مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرمایہ زندگانی مثل سمیات
ازینجا اہل ایمان را این قسم اغذیہ مضر باشند نہ نافع پس بالیست کہ مدار حلت بر منافع بود بجا
شد آری در حق کفار ہیچ مضرتی نیست چہ باعتبار ظاہر منافع چند در چند در آغوش دارند
باعتبار باطن اگر مضرتی متصور بود باعتبار سحاریتہ مبادی یا آثار ایمان بود آن خود
پیشتر نصیب اعدا شد نظر برین در حق اوشان اگر حلال قرار دہند چہ حرج مگر ہمچو
چیزی کہ در حق یکی نافع بود و در حق دیگران احتمال نفع نداشتہ باشد قبضہ بران در حق
ناصحب ملک ہا بدیں نہ ہشت مگر امتیاز ہیچ آن بدیگران نخواہد بود چہ در حق دیگران با
ہست یا ملک اوشان بدان تعلق نپذیرد و باداری عوض صاحب ملک بلکہ تحقق شود
ن تمیز م انکہ تحقق ملک مستلزم صحت بیع و شرا نیست میدانی کہ ذمہ ... اندر ...
وہم محرم فیہ و تحقق ملک اول خود از الفاظ حدیث ہویداست دوم حرمت اید ...

بعنوان گذشته بیع بزوال ملک حرمۃ تحقق صور مجموعه گردد ست ضروری ملک بزوال باید ظهور فرماید
ورنه ولا ر وغیره همه راجع بسوی او باشد تا چار بزوال ملک مشتری گفته شود چهارم اینکه
تحقق ملک را ضرور نیست که مالک را قدرت بر تسلیم چنان بود که موجبات بطلان معتاد
بیع را گنجایش مداخلت نبود اگرچه مبیع متعین و ممتاز و موجود بود نمی بینی که چون سقف موجود
و متعین است و بالضرور مملوک صاحب خانه مگر چون تسلیم آن مستلزم موجبات بطلان است
قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود پنجم اینکه چنانکه قبل وجود طرفین اضافت عقد متحقق
نتوان شد بعد زوال و انعدام یکی یا هر دو نیز عقد عقد منحل شود وقت افلاس
چون مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود از بخاری و
مسلم در مشکوة شریف وارد است ایما رجل افلس فوجد رجل ماله بعینه فهو احق به من غیره
اوکما قال این حدیث را بر عاریة و مغصوبات فرود آوردن صریح مخالف سیاق است
در استحقاق معیر و مغصوب منه کدام خفا بود که باینطور آگاه فرمودندی محمل این حدیث
همین معامله بیع است باقی ماند اینکه اندرین صورت می باید که غرما دیگر شریک و سهیم
بایع در مبیع موجود نباشند امام ابوحنیفه بکدام حجت مخالفت حدیث کردند جوابش
این است که لفظ احق خود بر تحقق حقوق دیگران دلالت دارد ورنه صیغه افعل التفضیل
را چسپان کردن دشوار است و ازان تکلف که افعل التفضیل را بمعنی فاعل گیرند این
بهتر است که مخاطب این کلام غرما را قرار دهند و این حکم را حکم استحبابی دارند و وجه عدم
وجوب خود تحقق حقوق اوشان باشد و وجه استحباب اینکه مال دیگران فنا شد و هلاک
گردید بدین سبب عوض این که قیمت باشد بذمه مشتری لازم شد و بتوسط قیمت حقوق
اوشان نزول کرده بمال موجود تعلق گرفت مگر همین طور حق صاحب مال نیز از قیمت
نزول کرده بمال موجود آویخت و خواهی دانست ان شاء الله که در ملک تجزی نیست
بدین سبب ملک همه شرکا محیط مال موجود بود همین طور احاطه ملک صاحب مال را العموم

آید ہر چہ سود مگر دانی کہ زر قیمت باز ہا حاصل نیل آمدن از قالہ باشد در اقالہ زیادہ ازین چہ باشد
دہی از آنجا کہ اقالہ در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگران نباشد و این راہم
ہذا در صورت افلاس زود امر چارہ نیست یا مال موجود ہمہ از ان صاحب مال گویند
مدیت را بکاسہ خود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم اسوۃ للغرما بود دہمچو دیگر اہل حقوق
بقدر حق شریک و سہیم اگر اول است فبہا ورنہ ازین چہ کم کہ مدیون را اکنون اختیار مال خود
نبود باضطرار بیع آن مال نا لازم آمد و امکان انفساخ آمد نوع را اول ہمین حدیث ماخذ باشد
دوم نظائر دیگر ان شاء اللہ خواہی شنید مگر در صورتیکہ تنہا صاحب مال غریم او بود کسی دیگر
را ہم حالش نبود آن وقت بجز اینکہ بانفساخ عقد قائل شوند چارہ نیست و اگر چہ ہمہ
بغیر است تسلیم عقد ثانی بہمان قیمت ضروری است و اگر اینہم نگویند بلکہ عقد ثانی
بقیمت مناسب جدید باشد انجا کمی و بیشی قیمت فائدہ بخشد و نہ عقد ثانی بگفتن سود
بدتجشم انچنین تکلفات زیادہ از بیہودہ سری چہ باشد غرض را بہر طور گوارا است
ہمراہ این مقدمہ ان شاء اللہ در آخر کام خوبی دریافت ششم اینکہ در بعض مواضع
ہم بیع متحقق شود و ادا قیمت بذمہ مشتری چار ناچار لازم آید اگر ماخذ ہوس داری
حدیث عتق بعض را یاد کن کہ با عتاق حصہ خود قیمت حصہ دیگران بذمہ خود لازم ایرا
باین لزوم بالضرور تحقق بیع قبیل اعتاق قائل شدن لازم است تا مبادلہ
پر عمہ ملک مالک واحد مجتمع نشوند ہفتم اینکہ قبض چیزی دیگر است و ایجار و اکراہ چیزی دیگر
است بسا اوقات ایجار و اکراہ متحقق شود و قبض نتوان گفت و نہ بثبوت ملک اعتراف
دارد اگر و ایجار و اکراہ مدا حرارہم باشد و قبض فقط ذرا رقار باشد غیر باینہم گویم
اگر کافران او را قلعہ محصور کردہ از آب و دانہ تنگ گردانیم ہنوز ملک نتوان گفت کہ
حرار متحقق نشد و قبض نقش صورت نیافت ممکن است کہ دروازہ قلعہ کشادہ مگریزند
مال و اسباب زن و فرزند را ہمراہ برند چنانچہ بسا اوقات ہمین سان باشد لیکن ہمین

شک نیست که اگر اکراه متحقق شد الجا بوجود آمد پس اگر بهر کاری یا بهر مالی برکسی اکراه کا
مکره را اینچنین نتوان پنداشت تا بشرط قابلیت ملک مملوک پندارند و زیاده ترازین اگر
شرح این امر مطلبی بشنو که قبض بر چیزی بدست آوردنش باشد خواه حقیقتا باشد
چنانچه در اشیاء صغیره که مساحت دست ما محیط او توان شد می باشد یا حکما یعنی آنچه
دستکاری ها دران توان کرد مثلا مکان و جانوران و بنی آدم اگر پیش ما بطوری
که مکان ها بنا کنیم یا منهدم توانیم ساخت و جانوران را قطع و قتل و ذبح و از جای
بجای بردن توانیم انوقت مصداق قبض متحقق شد اگر مانعی و مزاحمی نیست
قبض مالکانه باشد ورنه قبض غصب یا ودیعت وغیره بالجمله قبض نام این کیفیت
که بقرب معلوم متحقق شود خواه این قرب خود قابض را میسر آید بذات خود یا بواسطه
نواب و خلفا که بطرف او منسوب باشد باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف آدمی
یا قتل ایشان قادح امکان این تصرفات نیست بلکه خود مصحح آن است در [illegible]
چه معنی داشتی و در اکراه این قسم قرب احاطه تصرف ضرور نیست هشتم اینکه بعض وقت
مبادی بعض افعال مستوجب بعض اعمال باشند مگر بوجه خفائی که در ثبوت آنها باشد
بوجه احتیاط بنسبت بعض اعمال افعال ثابت و متحقق انگارند و بنسبت بعض دیگر ثابت
و غیر ثابت نظیر این کلیه در احادیث قصه منازعت و مخاصمت حضرت سعد بن ابی وقاص
رضی الله عنه و عبد بن زمعه است در ابن ولیدة زمعه چه علوق نطفه کسی مستلزم
نسب لد باوست اگرچه میراث و دیگر منافع بوجه حرمت ولد زنا ازو باز دارند لیکن
انتساب واقعی ازین قدر غلط نتوان شد چون ثبوت کامل نبود و این طرف زنا چیزی
است که طبائع سلیمه با و رغبت نکنند و مجتنب باشند دعوی حضرت سعد بن ابی وقاص با
استحقاق فراش نشد حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند الولد للفراش بلکه
نظر مشابهت حلیه بعتبة ابن ابی وقاص بنسبت حضرت سوده رضی الله عنها ارشاد فرمو

احتجبی منه یا سوده بعوض قرینه فراش ثبت انساب زمعه شد مگر در باره حجابی حضرت
سوده مفید نگردید و قرینه مشابهت ظاهری اگرچه موجب تورع از بیحجابی گردید مگر دافع
حقوق نسبی از میراث وغیره نشد وهمچنین شهادت عدل واحد در باره ثبوت حق اگر
مفید نیست اینهم هست که بوجه عدم اثبات حق از پایه اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل
بفسق وفجور شمرده شود و در فروع مسئله مفقود است که در حق مال خود زنده باشد و در حق
دیگران مرده مالش بخیال موت بمیراث برند ومال دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث او
نبرند نهم اینکه حقایق ممکنه که هیئات حاصله از اقتران وجود وعدم باشند از اقسام کیف اند
نه کم ورنه لازم بود که هیئات واشکال منقسم شده بر اقسام خود صادق آمدی چه وجود
مقسم در اقسام و اطلاق آن بر اقسام خود ضروری است ومیدانی که در هیئات واشکال
خیال این امر خیال محال است نمیدانی که اشکال هندسی مثلا مثلث ومربع ومخمس وغیره
از هیئتی است حاصل باقتران خطوط معلومه که باقتران وجود سطوح معلومه وانعدام ان
پدید میشوند مدبان نیستند که تقسیم کرده مثلث ها ومربع ها ومخمس ها برارند وانچه در بادی النظر
خلاف این بعمری بنظر می آید از تغلیط اطلاقات عرفی است این تقسیم که می بینی بر سطوح
معلومه واقع میشود زیرا که هیئات وکلام ما در هیئات است نه در هیئات ومعروضات
هیئات آری سطوح هم غرض آن نیست که بر سطوح مذکوره عارض میشود و حقیقت آن
جز خطوط متلاقیه هیچ نیست درخور آن نیست که منقسم شود واقسام همنام خود از زیر پر وبال
برآید چون حال حقایق ممکنه نیز همچنین است انها را نیز قابل قسمت نباید دانست دیگر
اگر شمع مطلبی بشنود خود بیشتر بارها شنیده که وجود وعدم از حقایق مذکوره بر کران است
عدم ضرورت وامتناع سر زند از ذاتیات انها بردی چه الشی اذا ثبت ثبت بلوازمه و
میدانی که حمل وجود بر وجود ضروری است که حمل اولی است وحمل وجود بعدم ممتنع که اجتماع
نقیضین است با اینهمه جنس که ماده انواع است در همه انواع ونوع که ماده افراد است در همه

افراد و اشخاص مشترک است ما به الامتیاز اگر باشد فصل باشد یا تشخص پس اختلاف حقیقت
لاجرم ثمرهٔ فصل و تشخص باشد ورنه در مرتبه جنس و نوع همه انواع و افراد متحد باشند لیکن
برین حیوان از حقیقت انسانی که ممتاز از فرس وغیره انواع است و انسان از حقیقت
زید که ممتاز از حقیقت عمر و بکر است خارج بود و همچنین تا وجود که مقسم همه انواع و اجناس
است و همه منسوب است او فصل قیاس کن و این دخول مشهور قادح دعوی ما نیست زیرا که
ما اصطلاحی داده ایم و مثل مشهور است لا مشاحة فی الاصطلاحات حقیقت بمعنی ما به
الامتیاز همچنین است که ما گفتیم چون امکان مقابل وجوب و امتناع افتاده لاجرم وجود
معدوم را از حقیقتش خارج باید انگاشت ورنه از تقابل دست باید شست دوم اینکه ملک
از اضافیات است چه یک طرفش مالکی ضرور است و یک طرفش مملوک و اوصاف انتزاعیه
اضافیه قابل تقسیم نباشند آری اوصاف انضمامیه گو ذات خود مورد قسمت نباشند
اما بتقسیم مقسم و انقسام آن منقسم شوند آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش هم با تقسیم
منقسم شود اما فوقیت و تحتیه وغیره اوصاف اضافیه ازین انقسام آب منقسم نشوند
پس اگر آب زیر سقفی بود و نصف آب را از آوند گرفته با وند دیگر انداخته و برون برند
تا هم تحتیت سابقه همانطور بتمامها بنصف باقی منتسب شود و نصفیکه برون برده
معرّی از وصف تحتیت برون آید الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدید آید اوصاف
اضافیه انتزاعیه همانسان بحال خود باشند و اوصاف انضمامیه از تغیر لاحق بموصوف
متغیر شوند از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حار حرارت منتقل گردد و در
باره اوصاف انضمامیه مشابه زمان و زمانیات یعنی حرکات اند که با انتقال و حرکت
یعنی زمانه مظروف یعنی حرکات منتقل و متحرک شود و اوصاف انتزاعیه مشابه مکان
و مکانیات که با انتقال مظروف ظرف از جای بجای نرود و سر درین سخن این است
که در حقیقت اوصاف انضمامیه اوصاف حال قایم اند و اوصاف انتزاعیه اوصاف محل

در مقام سه مرتبه باشند نه وصف حال و قائم و از دو مرتبه فوقیت و تحتیت اولا بالذات بعد بلحاظ کائن
ثانی صفت حیز سقف و فرش از زمین و آسمان است نه صفت سقف و غیره تا از حرکت و
انتقال آن حرکت و انتقال اوصاف و از تغیر آن تغیر اوصاف لازم آید و غیره حیز فرش
و غیره بعد مجرد است نه سطح حاوی که آن خود بعد تغیر در حرکت تابع حاوی است و در این سبب
توان گفت که انقسام اوصاف از اوصاف ذاتیه یا لوازم وجود او است لیکن با اینهمه نتوان
یاد باید داشت که بعد مذکور را نیز موصوف این اوصاف بحیثیت ذات نتوان گفت بلکه فعل
انقسام اوصاف بتوسط همین که حیز را حاوی باشد لاحق میشود و معاد حوش بعد تجرید نظر از
سطح حاوی کسی می برآید اگر فرق است همین قدر است که دیگران جسم را حاوی گویند و ما مکان
جسم حاوی را و صاحب حاوی دانیم که احتوا ازو جدا که مرادف ظرفیت است صفت مکان
باشد نه همین گو در بدوی النظر صفت مکین هم معلوم شود چون عدم انقسام حقایق ممکنه
و اوصاف انتزاعیه اضافیه بوضوح پیوست اینهم واضح شده باشد که موصوفات اوصاف
انتزاعیه اضافیه اگر انقسام یا کل ممکنه باشد لاجرم همه وصف بهمه موصوف منتسب شود
در این صورت اگر چیزی را انقسام باعتبار این مختلفین موصوف اوصاف متضائفه باشد
مثل فوقیت و تحتیه چنانکه ما باعتبار زمین فوقیم و باعتبار آسمان تحت هر دو وصف متضائفه
تماما بهمه الموصوف لاحق شود این نیست که یکی بیک نصف و دیگری بیک نصف جز
از شاهده احوال خویش خود ظاهر است که ما اگر فوقیم همه تن فوقیم و اگر تحتیم همه تن تحت
حاجت زیاده قلم فرسائی نیست الغرض یک موضوع بهر هزار قضیه موضوع توان شد
و همچنین یک محمول بهر هزار قضیه محمول توان شد وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست
و وحدت محمول مانع تعدد موضوع نی گو همچنین در یک قضیه زیاده از یک نسبت نباشد
چنانچه بدیهی است و اگر کدامی ذکی کج طبع را بدل آید که قضیه کلیه یک قضیه باشد و باز
بقدر افراد موضوع نسب متعدده از جهان یک نسبت زاید اگر دران قضیه زیاده از یک نسبت

نباشد این تعدد نسبت را وجهی نیست و اگر نسب متعدده هر آن کلیه بودند دعوی وحدت
نسبت سراسر غلط باشد ودع البحث اگرچه امثال معترض را میرسد که گویند نمی پذیریم که نسبت
کلیه چنانکه بظاهر واحد است همچنان بالمعنی هم واحد است والعبرة للمعانی مگر آنکه جواب
این است که موصوف باوصاف اضافیه انتزاعیه هیاکل و هیئات باشند نه ذوبیت
ورنه لازم آید که با نقسام موصوف منقسم شود که اتصاف را جز تبعیت موصوف چاره دگر نیست
الغرض لازم است که وصف تابع موصوف باشد اگر او واحد است اینهم واحد باشد و اگر
او متعدد و منقسم است اینهم متعدد و منقسم باشد ورنه موصوف گفتن و دعوی اتصاف غلط
باشد آری اگر مورد اوصاف اضافیه انتزاعیه فقط هیاکل باشند و محل اوصاف
انضمامیه فقط ذوبیت که در آغوش هیاکل و هیئت باشد قصه تبعیت اوصاف و متبوعیت
موصوفات همه صحیح گردد چه ذوبیت که همانا کلی طبعی است قابل انقسام است حصص
متباینه کثیره که در افراد باشند ثمره همین انقسام است پس می باید که اوصاف این قسم
موصوفات بالتبع منقسم شوند و هیاکل را دانی که ازین قسم تکثر اعنی تکثر انقسامی بر کرانه
داشته اند اوصافش نیز ازین قسم تکثر و تعدد بهره ندارند آری تکثری است دیگر که آنرا
باصطلاح خود به تکثر انطباعی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوه تعبیر کنیم آن چیست تعدد
مرایا و مظاهر شیء پس اگر چیزی واحد در مظاهر کثیره منطبع شود این تعدد که بوجه کثرت
انطباعات بنام او زده اند تعددی دیگر باشد انقسام تعدد در جزئیات هم باشد شکل
من و تو در آن واحد با آئینها کثیره منطبع توان شد بلکه سوا از جزئیات در چیزی دیگر نبود
این تکثر خود دلیل آنست که اینجا گنجایش تکثر انقسامی نیست ورنه همان آتش در کاسه باشد
چه اگر مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی هم بود لازم آید که اوصاف انتزاعیه اضافیه
با نقسام موصوف منقسم شوند ورنه قصه اتصاف غلط باشد چنانچه شنیدی مگر مقابل کلی
طبعی مشار الیه که جزئی باشد آن دگر است آن حصه غیر قابل انقسام است که حجاب کلی طبعی

جزء لایتجزی باشد و این جزئیت که از اوصاف هیاکل و مثبات است این دگر است
لمراز انجا که سوار وجود مطلق همه محدودی ضرور است که قران ز جزو و عدم پیدا شود
و مرادم از هیئت و هیاکل همین است از زیر تا بالا سوار وجود مطلق همه در آغوش هیکل
باشند اما چون بالا از وجود مطلق مفهومی متحقق المصداق نیست نتوان گفت که وجود
مطلق نیز محدود است زیرا که از تحدیدش لازم آید که بالایش مفهومی و مصداقی است
و پاره از ان تراشیده باشند و جرو نهاده اند و این عموم مفهوم از وجود که در باب نظر
فاتح درین دعوی است جوابش خود گفته ام غرضم از مصداق متحقق احتراز از همین
سم مفهومات مصنوعه عقل انتزاع پیشه و وهم مفترض است چه درین عموم تحکم بکار
رفته عموم حقیقی نیست آن این است که چیزی موجود در همه افراد ساری باشد بس
و دو نفر باید گر آن کدام موجود است که در وجود و عدم همه سرایت کرده باشد بجای اطلاق
حقیقی وجود مطلق است باقی جمله حقایق و مفهومات ازین اطلاق بی بهره اند اگر باعتبار
خلایق چند عام اند باعتبار حقیقی اگر خاص هم باشند ظاهر است که درین چنین منبع
عموص از آثار آن هیئت و تحدید باشد و عموم از آثار ذوبانیت محدود و تفکیک قطع نظر از
مذکور کنند پس از استماع این تقریر بسیار بگذشته احتیاج است که اوصاف انتزاعیه صفات
اوصاف محل و مقام اند مگر بواسطه هیئت و هیکل نیز محمل شده باشد باجمله از مطلوب
واضح است اکنون میگویم که در آغوش هیئت هر کوزه که جزئیتش خوب دستی
کلان باشد گاهی خورد و مثبات خوردی تا باین است از اقسام مقبول
هیئت یکی اگر چه هیئت جزئی هم جزئی است از هر طرف که بینند جزئی باشند
انتزاعی در نظر ظاهر پریشان و هم کلیت نکنند مگر ما از زبان اگر این انتزاع
نیز یکی از انحاء کلیت قرار دهند ما نیز بسر و چشم تسلیم چه از انکه جنس گوئید یعنی اطلاق
قلیل و کثیر روا داشته اند و اکثر کلیت گوئید نزد ما از همین قسم است زیرا که مظهر اصغر

گردانند یا کبیر هیئت و شکل همان باشد که بود و اینجا هست که تصویر مرد دراز بالا اگر بر کاغذی
کوتاه کشند صورت همان باشد غرض این تکثر اگرچه در بادی النظر لاحق هیئت باشد
اما نظر بازان معانی دانسته باشند که صورت همان یکی است ورنه شناختن ذی تصویر
از تصویر محال بود البته ذی صورت متعدد شد والعاقل یکفیه الاشاره ازین تقریر شاید
خلشی دیگر بدل کسی زائیده باشد و آن این است که اضافات را بحضرت رفیع الدرجات
هم رسائی است اگر مورد آن همین هیئات باشند بهر آن ذات پاک هیئت از کجا باید
آورد مگر آنکه برهبری عقل سیر و دخود دانسته باشند که ذات بحت از اضافات و انتزاعات
وراء الوراء ثم وراء الوراء است و چون نباشد او غنی عن العالمین است و اضافت را
مضاف با مضاف الیه باید و هر یکی ازین روی احتیاج سود گردارد غرض ذوق محض
است اضافت که از آثار ترکیب است تا بذات او تعالی چه یارا که برسد باید و ازین
چه گویم و ازین قدر هم می ترسم مگر معامله با لعزیز است با دیگران چه کار اکنون وقت آنست
که از خلاصه مطلب گفته آید نتیجه این تطویل لاطائل آنکه اینکه کلی بر افراد خود صادق
می آید این از همان تکثر انطباعی آن هیئت است که گرد کلی طبعی گردیده و بر هر حصه از ان
جان خود نثار میکند و از بالا بزیر می افتد کلی طبعی اگرچه در خارج موجود باشد چنانچه محقق
افراد در خارج نشانی از ان است مگر نه بایں معنی که همه آن در همه افراد است ورنه تعدد و
تباین را علت از کجا آرند و نه بایں معنی که منحصر در افراد خارجی است ورنه افراد متعدده را
گنجایش نباشد بلکه حصص چند بقدر تعداد افراد در افراد باشد و باز هم بحچو قاعده زاویه غیر
متناهی الساقین که با وجود تحدید دو طرف از طرف ثالث غیر متناهی باشد حصص غیر متناهیه
باقی باشند و ازینوجه گنجایش افراد غیر متناهیه بالشان باشد که بود آمد در تصورات اطلاق
کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد ورنه بهمه نهج در کلی و افراد او وحدت بود و بسے تحلیل
از افراد هم تباین برخاستی چه مفاد حمل هو هو که در اطلاق باشد وحدت است و این ممکن نیست

کہ باعتبار کلی طبعی وحدت باشد نہ باعتبار ہیئت یعنی کلی جنسی که اختلاف و تباین بود زیرا
که ہیئت و غیره وجود از ضروریات کلی طبعی است ہر جا که اوست ہیئت نیز بر دست و تا
ہیئت
وجود مطلق ہیئت را ساری نیست ہیچ جا نگہ وجود باشد بر ہمان اطلاق باشد و ازینجا
که انسان را نوع گویند نہ زید نوع توان گفت زیرا که نوعیت از عوارض مجموعہ حصص
کلی طبعی است جایکه تعدد یک حصہ باشد اطلاق انقسم القاب درست نبود آری
اگر گویند که اطلاق کلی بر جزئیات نہ باعتبار کلی جنسی اعنی ہیئت کلی طبعی است روا باشد
چه از آن از قلیل و کثیر بحث نیست از کمی حصہ که ماده و مظہر اوست در کمی نیاید بالجملہ
چاره بجز این نیست که تکثر انقسامی و اوصاف انقسامی را بہر کلی طبعی و اجزای آن بدانند
و تکثر انطباعی و اوصاف انتزاعی اضافی را بہر ہیئت و کلی جنسی و منتزعات او گذارند
و ازینجا فہمیده باشی که اگر مجموعہ ماده و صورت را گیرند باز ہر دو تکثر ممتنع خواہد بود ماده
مانع تکثر انطباعی بود و صورت مانع تکثر انقسامی باشد لیکن دانی که این اجتماع بلحاظ
نسبت اتصاف یکی بدیگری متصور میشود اندرین صورت این تعین زیدیت که اصلا تعدد در اجزا
گنجایش ندارد در نظر باریک بین ثمره همان نسبت فیمابین بود که اشاره بدان کردیم نظر بریں
ضرورت است که نسبت نسبت لعه تکثر و امتناع آن از ہر قسم که باشد اقرار کنیم و گوئیم
که ذات متنوع نسبت نہ قابل این است نہ قابل آن و این قول مخالف آن نیست که نسبت را
اما
اگر ارتباط است باہیاکل است در حقیقت بعنوان است نہ بمعنون اعنی بحیثیت مجموعی گرفتہ
حد ذ تعلق یک نسبت بحیثیت متکثر محال بود مگر اگر نسبت فیمابین ہیاکل بود چنانکه در صورت
وحدت موضوع و محمول و رب نسبت ضروری است ہمچنین از تکثر انطباعی موضوع و
محمول تکثر انطباعی آن و از تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی دیگر نیز ضرورت یعنی
ماده ہیئت موضوع اینجا اگر التقسیم کنند بالضرور ہیئت بالائی بر اجزا رسم نزول خواہد فرمود
ہمین سبب ہیکل جانب نسبت تکثر نمایان خواہد گردید مگر طرف ثانی که انسان بر وحدت

خود باشد و این تضییق وحدت یکطرف و وسعت تکثر جانب دیگر بضیق وحدت راس مخروط
و وسعت قاعده مخروط را مانند نقطه زمین اگر از طرفی که وحدت است برکنند و قطع نمایند باعتبار
همه اجزا رشتکثر و منقطع و منقطع گردد و این مران ماند که ده کس چوبی را از یکطرف گرفته
طرف ثانیش بر زمین نصب کنند یا بدیوار کها چسپانیده باشند و باز از آن جدا کنند بخوبی
بحساب همه گیرندگان جدا شد جدا کننده اش یک کس از ایشان باشد یا همه کسان
باشند یا کس دیگر اکنون وقت آن است که از نتیجه این تقریر پریشان هم آگاه شوی
عزیز من چون این مقدمات ده گانه ممهد شدند بدانکه ملک بر مالی اگر عارض شود
دفعة عارض شود این نیست که مثل سفیدی سیاهی و حرارت و برودت شیئاً فشیئاً
مال را درگیرد البته اینچنین باشد که مالی گرفتند و باز مالی دگر را زیر تصرف آوردند همچنین
اموال کثیره را بتجدد و تدریج مالک شوند اما مال واحد وقتیکه مملوک شود دفعة واحدة
مملوک شود و وجهش همان است که این وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف
انتزاعی اضافی را تحبس کرده بنگر که همه را همین شان است اگر عارض شوند یکدفعه عارض
شوند و اگر زائل شوند یکدفعه زائل شوند فوقیت تحتیت قدامیت خلفیت همه اینچنین
حال است و سرش همین است که این اوصاف قابل انقسام نبوند و ازینجاست که
پس از عروض یک ملک گنجایش عروض مثل او ملک دگر نبود اگر باشد ملکی بالاتر از آن
یا کمتر از آن بود مثلاً ملک باریتعالی و ملک رسول الله صلی الله علیه وسلم که املاک دیگران
ظلال ملک باری جل مجده و ملک نبوی صلی الله علیه وسلم اند مالک او تعالی و نبی او
صلی الله علیه وسلم بمالک دیگران و ملک دیگران بملک او تعالی و ملک رسول الله صلی الله
علیه وسلم مجتمع است آری این امر ممکن است که ده کس کم و زیاده یکدفعه بر مالی دست
انداز ند چنانچه در غنیمت باشد لیکن اندرین صورت مجموعه همه زورها موجب ملک بود
نه هر هر زور و میدانی که اندرین انتساب ملک بکل مجموعی بود نه کل افرادی تا کثرة ...

همه مالکان شود چنانچه هویدا است چون در مالکیت و مملوکیت بنی آدم نسبت بنی آدم
قصه همین است از عتق شریکی از شرکا عتق جمله حصص لازم آید چه تعدد حصص بعد واقع بجا
قائمان بمحل مالکیت بوده بمحل مملوکیت زیرا که قائم بمحل مملوکیت چنان واحد است که وهم تعدد
هم دران بیجا است و همین است که تقسیم نتوان کرد اکنون دو شبهه قابل لحاظ باقی است یکی آنکه
این چه تحکم است که از احتمال خامس چشم پوشیده میروی اگر کسی گوید که در عتق یک حصه
از حصص چند مالک حصه مذکور از ان مقام برخیزد نه طرف نسبت را از مملوک جدا میسازد
و نه نسبت را می شکند و نه مقام مالکیت یا مملوکیت را برهم میزند و نه مملوک را از مقامش میراند
جوابش چه باشد دیگر اینکه عدم انقسام منحصر در ارقا نیست رهن و بیع و حمام نیز قابل
نباشند ما به الامتیاز چیست که این حکم مخصوص بهر رقیق ماند و تا برهن و بیع و حمام [illegible]
جواب اول این است که قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات باقی است
چنانکه احتمالات باقیه باهم مستلزم یکدیگر اند اگر فرق است همین قدر است که در احتمالات
مذکوره ثبوت عتق جمله حصص بدیهی می نماید و در احتمال خامس یکبار استلزام عتق جمله
حصص فهم سهل نمی آید شرح این معما بطرز اختصار این است که حقیقت مقام چنانکه در [illegible]
بیان هیئات و هیاکل است که مذکور شد و میدانی که هیئت را در وجود خود ذهنی باشد
خارجی از زوجیت چاره نیست مگر آن زوجیت گاهی از اقسام قوابل باشد گاهی
از اقسام مقبول اگر از اقسام قوابل است و باز او را در خارج ثباتی و تحقق باشد چنانکه
و انتقال و تغیر را نه پذیرد در انجا می توان گفت که قیام ازان مقام موجب زوال آن
است از خود بعلت بطلان و انهدام انعدام و اگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام
قوابل است مگر در معرض تحرک است قیام ازان مقام موجب بطلان و انعدام [illegible]
باشد امثله این اقسام عرض کرده به نتیجه این تمهید مطلع خواهیم کرد باطن [illegible]
او نه ما در هیئت است مگر قابل و قابل تحرک و یا بالجمله بعد خالی بشرطیکه [illegible] وجود

و خارج یا هر دو هم خود هیئت هست از اقسام قابل غیر متحرک و اجزاء زمانه نیز از اقسام قابل است
و متحرک باقی آب وغیره اشیا که در آوندها باشند خود هیئت هست مگر از اقسام مقبول که نمود نش
بشنو که قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان و غیر قار الذات متحرک یعنی زمان انفصال
اجزاء خود پیدا نمی کند ممکن نیست اگر بالفرض یک جزو را معدوم یا خارج از مقام تصور کنی
می باید که همه را معدوم یا خارج تصور کنی زیرا که یکی را بدیگری از اجزاء این قسم چنان گره
زده اند که نگشاید و تا زر نبود انها چنان کم نیست که یک سلسله باقی ماند مقبول و قابل
متحرک قار الذات مثل آوندها وغیره درین قسم انفصال اجزاء یکی از دیگری خوب مشهود
است و این هم متیقن که بخروج جزوی از اجزاء هیئت اجتماعی از وجود بعدم رود و در ان
تحقق بطلان منقلب شود شکل انسانی در دیگر اشکال انگه که از انعدام یک جزو یا
نصف آن هیئت اول بالکلیه سر بعدم نهد و رخت بطلان کشد و چون نگشد که تحقق
و بطلان آن همه موقوف بر تحقق و بطلان ماده معین است غرض تحقق و بطلان اشکال
از تحقق و بطلان ماده چاره نیست بتحقق آن دفعة واحدة متحقق شود و ببطلان یکی
هم از اجزاء ماده دفعة واحدة منعدم گردد و ازین تحقق و بطلان روشن که صریح بر توقف
مذکور دلالت دارد خود پی برده باشی که حال مالکیت بنی آدم و مملوکیت ایشان چیست
چون مالک و مملوک که معروض مقام مالکیت و مملوکیت هستند از اقسام مقبول اند نه از
اقسام قابل در نه مقبول بهر ایشان می بایست و باز انفصال یک جزو از ماده مالکیت
یعنی عتق یک حصه مسلم هذا اعتراض ما چه مقام بود خود هر کس را اقرار این امر
ضروری است که از عتق یک حصه از حصص شده مقام مالکیت و مملوکیت برهم خورده
رخت بطلان کشید غرض بطلان مقام مالکیت و مملوکیت بطوریکه باشند همچنین انقطاع
و انتقاص نسبت فیما بین و سلب سرموئی که باشد و خروج یکی ازین دو از مقام خود بسبب
عتق جمله اجزا است و این بدان ماند که خس و خاشاک فرش را به بند جاروب کشیده

برون افگنند از این جاروب کشی هر چند مقصود صفائی فرش و ازاله نسبت فوقیت آن
از فرش باشد لیکن نسبت تحتیت که با سایبان داشت آنهم همراه او بعدم میرود و با
بطلان نسبت اولی باطل میشود و اگر از این تقریر بدلت این خطره بخلد که اندرین صورت
می بایست که در اشیار قابل التقسیم هم گنجایش تقسیم نبودی زیرا که ملک خود قابل و
تجزی نیست و از انفصال یک جزو بطلان همه اعنی بطلان مقام مالکیت و مملوکیت
ضروری است جوابش این است که ملک و هبا کل را بدلائل قطعیه دانستی که قابل انقسام
نیست ما اگر از طرف خود میگفتیم الزام بذمه ما بود ما این سخن از خانه خود نیاورده ایم
زاد بوم این همه خیالات براهین بینه است نه اوهام و تخمینات من و انیطرف تعلق
ملک بجز یا کل منصوص نیست و مال آن این است باقی ماند این انقسام بظاهر گرچه
انقسام ملک و مقام مذکور است اما آنکه دیده صاف و در دل انصاف دارد بمعونت
تقریر گذشته خود خواهد گفت که این انقسام ماده مقام مالکیت و مقام مملوکیت
باشد نه انقسام عین محل و مقام چون اجزار ماده قابل انطباع هیئت جمله ماده باشد
چنانکه اطلاق جنس بر قلیل و کثیر در همین قسم باشد تکثر انطباعی پدید آید لیکن میدانی
که در تکثر انطباعی انقسام و انفصال اجزاء از یکدیگر نباشد چه تکثر انطباعی مقابل
تکثر انقسامی است و در یک ماده اجتماع آن محال باشد اندرین صورت یا ضرور است
که همه اجزار آن هیئت فی ارکان انها فراهم باشند باز چون غور بکار بردیم در تقسیم
همین سان یافتیم شرح این معما این است که قبل تقسیم همه اجزا یعنی هر هر جزو مکان
وغیره اشیار قابل تقسیم مملوک هر هر کس .. از مالکان بود این نتوان
گفت که این اذان این است و آن اذان آن که این خود تقسیم باشد باز حاجت تقسیم
نیست و نه این احتمال را مجال است که مملوک هر شریک جدا است اما معلوم نیست که
حصه او کدام است و حصه این کدام چه این را نیز موجبی بکار است آن کدام امر است که

انقسام گردیده یا اجمل یا نسیان ممدوح نمودن غرض تقسیم ثانی هست نی بلکه اشتراک را
ل سه صورت یکی احراز یا تحصیل جمله شرکا ریب مال را دوم اشتراک چند کس از یک بائع سوم
استحقاق وارثه چند از یک مورث در جمله صورتها همه را با همه نسبت برابر باشد اندرین صورت
خواهیم. نحوه تقسیم آن را این امر ضرور است که فیما بین شرکا رسیا دله در بیع وقت تقسیم واقع
میشود یک شریک مالکیت خود را که بنسبت یک جزو میداشت به ملکیت شریک ثانی
در جزو دیگر بود بجز مید ازین سبب هر دو شریک را در هر جزو دو قسم مالکیت بهم
آمده یکی مالکیت خود که از پیشتر میداشت دوم مالکیت شریک ثانی که اکنون بجز مید نظر
برین مقام مالکیت و مملوکیت بجمیع اجزا فراهم آمد آری ماده مالکیت و مملوکیت
پیشتر کلان بود و اکنون کوتاه شد لیکن پیشتر گفتیم که این صغر و کبر در نکته انطباق
فرزند رد قصه بر ملکه راجع این که بر روپیه چقدر که تباه است و با اینهمه صورت همان است
فرض عتق از تقسیم و تقسیم را بر عتق قیاس نتوان کرد اکنون جواب شبهه ثانی هم بشنو
رمی و حمام و بیر را عتق کردن نتوانیم چه حقیقت عتق این است که معتق بصیغه مفعول
بطور خود بر بدن خود تصرف کند و این جائی متصور است که ملکه تصرف و مالکیت هم داشته
باشد پس چیزیکه از اصل ملکه مالکیت داشت و بوجهی مملوکیت بر او چنان عارض شد
که آب از اصل برد است او بوجهی معروض حرارت گردد قابلیت عتق وارد و دیگر اشیا
قابل الملک قابلیت عتق ندارند تا گوئیم که فلان چیز را اگر یک کس از شرکا از ملک خود
بیرون خواهد کرد و آزاد خواهد نمود از ملک شرکاء دیگر هم بیرون خواهد شد و آزاد خواهد
گردید غرض اینجا خروج از ملک بطور یکه شایان ملک شد خود متصور نیست تا بخروج از
ملک جمله شرکاء خروج از ملک یک شریک لازم آید و اگر بالفرض تسلیم هم کنیم تا وقتیکه
شرکاء باقی دست از آن باز نداشته اند نتوان گفت که اینهمه آزاد شد بلکه اندرین صورت
آن چیز یکجا را از ملک جمله شرکاء خارج شده باز بملک مید بیدید ملک متصرفان کرد دست

نداشته اند آمد زیرا که علت ملک که قبضه بود موجود است و ما نحن ببیان فی اگر مملوک و اشیاء
نگوییم چه گوییم که حدوث ملک ارقا را بجز یک صورت یعنی اخذ کافر از دار الحرب صورتی
دیگر نیست تا گوییم که یکبار از ملک خارج شده بود اما بملک ثانی باز به تصرف دیگران آمد
چون ازین خرخشه دامن بسلامت بردیم و عدم تجزی ملک و عتق متحقق شد و تجزی
عتاق نیز واضح گردید چه قصد معتق متعلق بحصه خود میشود و تصرف فقط دران میکند
اگرچه بالتبع عتق همه لازم آید لازم آن است که پیشتر رویم از اینجا قدم برداریم غور کنم
انجام کتابت و دیگر صور عتق اگرچه برابر باشد مگر اگر در مبدا و آغاز بنگری ابتدا عتق از لوم
است از مقام مملوکیت یا امری دیگر که قریب این باشد چنانکه دانستی و آغاز کتابت
بیع و شرا است اینجا بوجه شرا غلام مکاتب بعد ادا بدل کتابت مالک بدن و جسم
خود می گردد و تصرفات مالکانه خاطر خواه میکند و انجا محل خالی یافته قابض میشود
و مالک میگردد این سخن را اگرچه در اول نظر کسی باور ندارد مگر بعض از مقدمات بهره
عرض کرده بودیم قبضه روح بر بدن بدیهی است و باز نافع بودن بدن هم بدیهیها
است چه منافع بدن انسانی اول از همه منافع بالا است دوم ثبوت رقیت ارقا
بهر انقدر دلیلی است روشن آری انتفاع از قبیل عروض حیات از طرف روح
مگر ازینقدر قبضه بر روح ثابت نشود تا گویند که محل رقیت روح است نه بدن چنانا و
جز خالق ارواح کسی را رسائی نیست تصرفات و دستکاریها بجز خدا تعالی از کسی
در ارواح متصور نیست آری اکراه و اکراه می باشد بحبت بدن روح را ذلیل میگرداند
از تکلیف جسمانی بدد آید دارد و در باب ثمرات جسمانی جسم را از تعذیب و تقدیر بار
الغرض جسم در حق روح نافع تام است و در حق دیگران بوجه اکراه نافع میشود خو
از قبضه بنی آدم دور است و جسم او در قید او شان ماسوی خود مملوک او شان نیست اما
خود نتوان شد که قضیه ضرورت تغایر جانبین اضافت ملک مانع از تسلیم ان است دستش

ونیست تا وہم عدم ملک رہ زند بلکہ قبضہ دیگران نیز بطوریکہ نفع دہد موقوف بر قبض
او ست نظر برین مالکیت او نسبت جسم بدرجہ اولی باشد چنانچہ در کلام اللہ نیز بحکم
ملک الا نفسی واخی اشارہ بدینجانب کردہ اند باقی از اقتران وعطف اخی از جا
باید رفت کہ اینجا مثل انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان
یک صفت حسب لیاقت موصوفات بہر یک جدا باید داد چون نوشیدن فعلی است
ذات خود مباح ومنع ازان مبنی بر وصفی از اوصاف خمر است ودر خمر منشا خبیثت خود
خمر خبیثند و نجاست ظاہری او حکم فرمودند ودر انصاب وازلام ومیسر باعتبار ذات
نجاستی نیست بالبداہت چہ اینہمہ اجسام اند پاک وصاف مثل دیگر اجسام منشا نجاست
ان فعل باشد کہ این اشیا آلہ آن باشند ومیدانی کہ افعال ومنشا آن از اخلاق وعقاید
در غور نجاست تواند شد نظر برین نجاست انصاب وغیرہ شابہ نجاست بول وبراز نشد
ہمچنین وجہ مالکیت خویش قبضہ بر تن خویشتن است دو وجہ مالکیت بر او اطاعت او وشمار
بوجہ سوم بالجملہ قبضہ روح بر بدن خود از جملہ قبضہا بالا است در اجسام خاشاک ودیگر
جمادات ونباتات ہم آنچنان قبض حاصل نیست کہ روح را بر بدن بلکہ چنانکہ قبضہ ارواح
بر ابدان خود از ہمہ قبضہا برتر است قبضہ [illegible] ان بران ابدان از ہمہ قبضہا کمتر است چون
کمی قبضہ بوجہ تعارض قبضہ ارواح است چہ ہر شی تعارض شد خود ضعیف شود چنانچہ
از تعارض حرارت وبرودت ونور وظلمت ہویدا است بحسن عشق بی پردہ باشی واگر این
تضاد ہنوز نفہمیدہ باشی تضاد حرکت را عمدہ رابطہ را پیش نظر کردہ مطابق فرما
چون اینقدر محقق شد کہ جسم مقبوض ومملوک است وروح مملوک ومقبوض نیست
بلکہ خود بجمیع الوجوہ بر بدن خود قابض در مالکیت ارواح نسبت ابدان شبہہ نماند
باشد آری بایں وجہ کہ تسلیم بدن بدیگران بطوریکہ بی معونت روح ازان منتفع توانند
شد خواہند ودانی کہ قطع نظر از تعلق روح ببدن وتحریک او بدن عنصری جیفہ بیکار است

کہ مالیت را نسزد و ہمین است کہ بیع میتہ ممنوع شد و بیع خود روح را ازان ہم ممنوع تر
چہ بیع معنی ہست اضافی کہ بی تحقق حاشیتین متحقق نتوان شد و حاصل بطلان ہمین
عدم تحقق است بیع میتہ اگر باطل بود باعتبار معنی باطل بود یعنی بوجہ فقدان مالیۃ
مبادلۃ المال بالمال کہ حقیقت بیع است متحقق نمی شد باعتبار ظاہر باطل نبود چہ بظاہر
نسبت و حاشیتین او ہمہ موجود بودند و در بیع خود ظاہر است کہ بظاہر جز اطراف بعقد
اند باقی ماند اینکہ بیع خود نباشد بلکہ بیع بدن بشرط اعانت روح باشد جوابش اینست
کہ بیع بالشرط النافع لاحد المتعاقدین اگر مبطل باطل نباشد در افساد او کلام نتوان
کرد بالجملہ در بیع بدن بشرط اعانت روح صحت بیع کجا. با اینہمہ شرط اعانت خود بعینہ
شرط اذلال خود است پیش نظر دیگران کہ بالیقین حرام است و ازینجا است کہ سوال
ہم حرام شد غرض تعبد کہ حقیقتش زیادہ از تذلل نباشد حق خداوند حق است حق دیگران
نیست و نہ اجازت صرف آن بہر دیگران آری نماز دیگر یا اگر بکار دیگران کنند بموجب
مرضات الہی باشد ازینجا دانستہ باشی کہ آبرو فقط بہر خدا است باقی ہر چہ ہست بہر
عباد مگر چون صرف آبرو گاہی بخدمت جسمانی باشد گاہی بصرف مال بالعرض
امور دیگر ہم معروض عبادت میشوند مگر چون اذلال خویشتن پیش نظر دیگران بہر
دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط اعانت خود روح را حرام بود و باطل آری در
خریدن بدن خود از دیگران محذوری نیست لیکن چنانکہ در دیگر عقود تسلیم ثمن اول
مستحب است و در سلم واجب ہمچنین تقدیم تسلیم مبیع در عقود دیگر موجل باشد اگر واجب
نیست در اصل بودن آن کلام ہم نباشد اینجا نیز معاملہ تاجیل ثمن می باشد با اینہمہ
ادا ثمن بر تسلیم مبیع موقوف اگر تسلیم مبیع نکنند خلاف موجب عقد باشد زیرا کہ
مقتضا عقد آن است کہ بین المملوکین مبادلہ متحقق شود و اینجا بیکطرف چیزی موجود نیست
آری اگر تسلیم مبیع کنند کسب کردہ زر ثمن ادا می توان کرد لہذا ضرور افتاد کہ اول

مبیع را تسلیم کنند پس از آن این تفویض اگر موجب ملک مشتری یعنی مکاتب شد فبها [illegible]
بدل مملوک او باشد و پس از ادای آن بحساب نجوم کتابت مملوک مولی شود غرض حدوث
ملک مکاتب در دست مکاتب باشد برین مذهب تصحیح معامله کتابت بوجه احسن بظهور
پیوست آری بطور حنفیه و غیرهم یک شبه قوی بدل میخلد و آن اینکه عقد کتابت بتفویض
بمقتضای آن اگر موجب ملک مکاتب است لازم آید که بمجرد تفویض و تسلیم مکاتب آزاد شود
و آنکه فقها نوشته اند که بکتابت ملک یمین زائل شود اما ملک رقبه زائل نشود غلط باشد و اگر
این تفویض صرف مایه ملک او نشد واجب است که مکاتب پس از کتابت نیز همچو سابق
در همه وقت عجز مملوک مولی باشد و ثمن این عقد ادا شدن نتواند جواب این شبه موافق
این تقریر اول این است که درین معامله همچنان کرده اند که در قصه ولیده زمعه و ابن او
یعنی نظر بر تسلیم ظاهر و قرار الکتساب باین خیال که دو مره سوی را درباره اخذ صدقه حکم
اغنیا داده اند و این قرار از همچو ال شمرده اشاره بتحقیق حکم مبادله کرده اند تبعیض را در حق مکا
موجب ملک دانند و انجام کار موجب عتق شمرند و باعتبار احتمال عجز و عدم ادا هنوز صحت
مبادله در محل توقف است خصوصاً نظر بافلاس مکاتب می باید که انتظار ادا کنند و بالفعل
معامله را ناتمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد و مبادلة الملک بالملک متحقق شد و [illegible]
فسخ پندارند الغرض مراعات جانب مکاتب آن است که ادا را ادا شمارند و مراعات جانب
مولی آن است که قبل ادا او را غلام پندارند مگر این جوابی است که خود نمی پسندم اگرچه بعید از
قواعد شرع نباشد جواب دیگر که ازین بهتر است این است که ملک رقبه چیزی است مستلزم ملک
منافع و ثمرات و تفاوت آن حیثیت علت ملک و منافع نسبت احداث و نسبت علیه فاعلیه
ملک است و منافع اشجار ارض مغصوب و زمین مزارعه همه مملوک مالک زمین بودی و همچنین
بصورت اجاره اراضی هیچ نمی بود و علی هذا القیاس ثمره نخل مؤبر که حق بائع دانسته اند نیز همین
جانب تشیر است و بنظر قسم دوم از زوجین مولود که خبر از شانه الیت او نسبت

اولاد مید پدر نیز از همین جا است آری جائیکه جهت فاعلیت در خور مالکیت نباشد آنجا جهت
قابلیه علت ملک باشد و ازینجا است که صاحب محل مالک بچه نشود بلکه بجانب مالک مادہ
انتساب مالکیتش رود و همچنین اولاد اماء منکوحه مملوک مولی اماء باشند چه مالکیت پدر بنسبت اولاد
از مالکیت مولی بنسبت مالکیت پدر چها ضعیف است مولی اختیار بیع دارد و پدر را این اختیار نباشد
اندرین صورت تعلق حق مولی با جزاء نطفه از تعلق حق پدر قوی تر بود و میدانی که در ترکیب
انسانی فاعلیت بجانب روح است بدن را زیاده ازین نتوان گفت که آله او ست جواب دیگر
که باریکتر ازین است این است که روح را با بدن خود رشته مالکیت در عین حالت غلامی
حاصل است چه قبض و تصرف که دلیل مالکیت است بوجه اتم چنانکه دانستی موجود بود و غایة
ما فی الباب بدن مذکور هم مملوک روح بود و هم مملوک مولی چنانچه همچو احکام و لا تکلفوهم
من العمل ما لا یطیقون و کما قال ازین خبر هم میدهد اگر حق روحانی هم با بدان تعلق نمیداشتی
همچو جمادات در سوالی هم بهر طور مختار می بودیم و آنکه در حق بهائم وارد است یا در و بها
نقیها و ازین ارشاد حق بهائم هم بهمین طور به ثبوت پیوست مخالف ما نیست ما گفته ایم که
در بهائم شائبه مالکیت نیز هست اما ضعیف تر در بنی آدم اصل مالکیت است اما بوجه شبه
بهائم چنانکه فرموده اند اولئک کالانعام بل هم اضل سور مملوکیت شده اند مالکیت اوشان
بهر طور برابر مالکیت اهل اسلام است اما شبه مذکور عارض حال اوشان شده مالکیت اوشان
چنان می پوشد که برودت آب حرارت عارضه یا ظلمت ارض نور عارض بالجمله بوجه قوة
مالکیت اوشان و مساوات آن بمالکیت اهل اسلام در خور مبادله شد و در بهائم این قوة
و تساوی مفقود است و چون نباشد عقل که اصل تصرف است و عاقد اگر می باشد همان
در بهائم مفقود است و شاید بمطالعه آب حیات دریافته باشی که ملک بمعنی ما به الملک همان
قوت عاقله است بشرطیکه قوت عامله آله او باشد الغرض روح را بر بدن در عین حالت غلامی
هم تصرف حاصل است و آن تصرف هم چنانکه دانستی زیاده از تصرف و قبض دیگران است

نهایت کار دیگران در تعبیر بر بدن مساوی روح معلوم باشد بهر حال خالی ازین نباشد که ملک
مشترک باشد و میدانی که استخدام شریک مملوک مشترک را باعتماد ملک خود باشد اندرین جمیع ثمرات
منافع و مکاسب حاصلات کتابت اگرچه ملک مولی بحال خود باشد همه ازان مکاتب باشند غرض
درین صورت ملک رقبه مستلزم ملک مکاسب نباشد پس اگر فقهاء هم اینچنین گفته اند ما نیز همچنین
میگوییم مگر بهر تسکین خاطر ناظران اینقدر زیاده میگوییم که در مهایات و تناوب شرکا هم هر شریک
در نوبت شریک دیگر معطل میماند همچنین در کتابت نیز مولی که شریک روح در ملک بدن
است از حق خود محروم ماند فرق اگر هست این هست که غلام مشترک بوجه احترام شرکا
نوبت بنوبت بکار جمله شرکا کمر خدمت بندد و اینجا روح غلام را احترام نیست تا نوبتی
برای او مقرر کنند مگر اگر گوییم که نوبت بهر او شان مقرر است بیجا نباشد آخر اینهمه برای منافع
او شان که کلام الله و حدیث ازان پر است اگر نوبت بمعنی حق او شان نیست دگر چیست
اندرین صورت این ممانعت باز پرس از مکاتب که خبر از حریت میدهد تسلیم حق خود نبود
بلکه رخصت تصرف در حصه حق روحانی باشد اگرچه تصرف مولی دران حصه در حق مانع از تصرف مولی
در حق خود بود مگر دانی که این استحباب منع نه تنها مخصوص باین مقام است در استخدام و انتفاع
جمله اشیاء مشترکه خصوصا غیر قابل التقسیم همچنین باشد اکنون فهمیده باشی که المکاتب عبد
ما بقی علیه درهم بمعنی بحث آنکه نه ملک قابل تقسیم است و نه حقیقت رقیق قابل انقسام
چنانکه رقیق مشترک همه مملوک هریکس از شرکا رباشد مکاتب نیز قبل ادار بدل کتابت
همچنان بر اشتراک سابق بود چنانکه تمام مملوک روح است همچنان تمام مملوک مولی باشد
و اندرینجا دانسته باشی که باین تفویض ملک روحانی قائم مقام ملک مولی نشده وجهش
این است که تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشد بلکه اگر عوض ثانی حقیقة یا حکما بملک
بایع یا مشتری باشد در مال معوض ملک قابض متعلق شود و جائیکه عوض ثانی بملک قابض
نیست نه حقیقة و نه حکما ملک او باو متعلق نشود چنانچه پیشتر بان اشاره کرده ام و اینجا

میدانی کہ مال ہمین است قبل کتابت غلام مالک چیزی یا پشیزی نبود تا مالک حقیقی
نسبت بدل کتابت دانیم یا مالک حکمی شناسیم یعنی اگر اموال مملوکہ او از جنس بدل کتابت
بودی میگفتیم کہ مالک حقیقی است و اگر اموال مملوکہ مکاتب از جنس دگر بودی مالک حکمی
میدانستیم اکنون کہ نہ این است نہ آن مبادلۃ الملک بالملک متحقق نشد تا این قبض موجب
ملک شدی و میدانی کہ انتقال ملک از مالکی بمالکی دگر در عقد معاوضہ بعد تحقق وجود عوضین
باشد حقیقۃ اگر نباشد حکما باشد اندرین صورت این قبض مثل قبض مودع و مستعیر باشد
و سخنی کہ باریک است این است کہ اینجا در حقیقت تسلیم حق خود نمی باشد بلکہ مقصود
بالذات بگذاشتن و اگذاشتن حق مکاتب باشد چنانکہ دانستی آری و اگذاشتن حق مکاتب
مستلزم رفتن حق مولی بالاضطرار میگردد و پیش مولی را دادنش مقصود است و نہ مکاتب
را بنوز گرفتنش منظور او فقط بر حق خویشتن قابض شده البتہ حق مولی از دست او
بدین سبب بدر رفتہ آری اگر مکاتب زیادہ از حق خود گرفتی انگاہ این شبہ بجائی خود
بودی خود دانستہ کہ حق مکاتب ہم مثل حق مولی ہمہ جسم اوست انقسام نیست کہ حصص او مشاع
متعین شوند چون ہمہ غلام مکاتب حق ہردو مکاتب بود و از یادہ از ان نگرفتہ چگونہ گوئیم
کہ حق مولی را گرفتہ در امثال این قسم افعال و امور مدار کار بر نیت باشد و از ینجہت این
بدان ماند کہ چہار رکعت نماز گذاری اگر نیت نفل کنی فرض ادا نشود و اگر نیت فرض کنی
نفل نباشد چون وجہش این است کہ یک نماز قابل انقسام باین دو صفت نیست اگر یکی را
موجود انگاریم دیگر را معدوم محض انگاریم مگر وجود این دو مفہوم در ذات چنانکہ باعتبار
نیت است ہمچنین تحقق قبض حق روحانی یا قبض حق مولی باعتبار نیت باشد و میدانی
کہ اینجا خود مختاری مکاتب قبل ادار بدل کتابت بجہت ادار بدل کتابت است و بدل
کتابت ادا نمی کہ بر حق روحانی لازم آید نہ بر حق مولی نظر برین این قبض نیز بغرض ادا کتابت
از حق خود باشد نہ از حق مولی تا ملک مولی در مکاسب لازم آید و شبہ مذکور را گنجایش دخل نباشد

آمد بصورت تسلیم مبیع از طرف بائع وقتی باشد که بدل کتابت ادا شود و ازینجا دانسته باشد
که درین معامله نیز برخلاف آن اهل نرفته اند که گفته اند که اول تسلیم ثمن می باید کرد اگر چه
هم این باعتبار ظاهر نیز شنیده باشد بالجمله بوجه تضاد حیثین وقت الکتاب نظر بر یک جهت
باشد و بحکم انما الاعمال بالنیات بحجو قصد صلوٰة بشهادت قرینه غرض الکتاب به نیت ادائم
بدل کتابت این نوبت در حساب مکاتب شمردیم چون ازین قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر
اشاره میکنیم بادای نجوم کتابت اگر بقدر سودی حصه مکاتب در بدن خود قایم میشود معنی
المکاتب عبد ما بقی علیه درهم این باشد که مکاتب اگرچه بادا نجوم کتابت بتر یک و سهم
مولی در بدن خود شد مگر چون مالک کل حصص مالک هزارم حصه بمالکیت مملوک باشند
زیراکه در ملک هم مملوک چنانکه دانستی تجزی نباشد بمالکیت تدریجی که مکاتب را دست می دهد
او را آزاد نباید فهمید و بر عتق بعض قیاس نباید کرد زیراکه اینجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت
و بر هم زدن این مقامات بود ولاجرم درین صورت از عتق بعض عتق کل لازم آید و اینجا خود
تصحیح و تحقیق آن مقامهاست و استحکام آن نسبت و اطراف آن است چه بیع و شرا است که
بی بقاء نسبت ملک و مقام مالکیت و مملوکیت متحقق نشود نظر برین چنانکه در عتق از تحقق یک
حصه عتق جمله حصص لازم می آید همچنین اینجا از بقاء یک حصه از ملک هم که شمار مکاتب صحیح
آن است بقاء جمله حصص لازم خواهد آمد و به بقاء هزارم حصه نیز از هزار حصه ها عبد میدانی
توان گفت الغرض درین صورت حدیث المکاتب عبد ما بقی علیه درهم و حدیث ادا
المکاتب حصه ادی میراث او درث بحساب ما ادی و نیز هم مذهب حنفی توافق و تعانق و تلازم
خواهد بود نه تخالف چنانکه فی هر است الغرض در عتق بیکبار همه غلام از ملک مولی می برآید
چنانکه مصرح دانستی پس از ان قبض ر و هم بر محل خالی از سر نو پیدا شود و موجب ملک گردد و
اینجا ملک زوال نمی پیدا نشود یعنی چنانکه کسی دیگر سعز فروخته و داد بر قدر مبیع قایم مقام
بایع میشد اینجا مکاتب را که حصص چند حصه قایم مقام خود میگردانند و اگر چنانکه مجموع ثمن را

بمجموع حصص مقابل اشتراند و بیک صفقه معامله ساخته اند مکاتب را وقت ادا از جمله نجوم ما یک
نگویند. قبل آن اندرین صورت حاجت توجیه حدیث المکاتب عبد ما بقی علیه درهم نیست
البته از طرف حدیث از اصحاب المکاتب حد ادا و میراث الخ خلش میماند مگر باینجا در این اجمال
یک مقدمه عرض کرده آمده ایم یعنی بعض اوقات اقرار بالبیع بالاضطرار لازم آید چون
اینجا صورت مسئله این است که مکاتب بعد ادای بعض نجوم و قبل ادای جمله نجوم مرد یا کسی
او را کشت دیة او چه باشد و میراث او بچه طور دعوی بیع اضطراری بیجا نیست یعنی چون
بعجز خود مکاتب معامله کتابت را اقاله نکرده بلکه مدعی ادا بود که مبتلا به بلای ناگهانی شده از
جهان رفت بحساب ادای بیع گویند تا انفساخ عقد قائل بی ضرورت لازم نیاید و قدر
ادا بر همان نیت او ماند عوض قبیل مرگ در قدر ادا ر بیع گفته بحساب ادا آزاد گویند همه
معاملهای آزادان درین قدر با او کنند مگر هر چه باد ما بر بوجه عدم انقسام ملک مملوک
این تجزی معارض حدیث المکاتب عبد نباشد بلکه چنانکه فرق حصص وقت استخدام و تنهائی
د ثنا و ب ظهور کند با وقت بیع و تقرر قیمت ورنه همه عبد از آن همه باشد اینجا فرق مذکور مثلا در
تعیین دیت باشد که قیمت مقتول باشد ورنه همه از آن هر دو بود بالجمله نتوان گفت که معامله
کتابت که همانا معامله بیع است چنانکه واضح دانستی بموت او منفسخ شد زیرا که موت مانع
انفساخ عقد بیع و اقاله آن باشد لهذا اگر مال بقدر ادا بگذاشته است در بدل کتابت داده
شود و قبیل حیات در آخر ساعت عمر حکم عتق بر او کنند ازین مسئله صاف روشن است
که معامله همچنان قائم است و بدل کتابت همچو دیگر دیون که عوض بیع و شرا باشند از میراث
وغیره مقدم آری اگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف کرد بوجه افلاس معامله منفسخ
شود و وجه اقاله وقت افلاس چون پیشتر عرض کرده ایم حاجت تکریر نیست اندرین صورت
باز مکاتب نزد کسانیکه بعدم عتق او قبل ادای نجوم رفته اند بملک سید در آید و بدین سبب
مکاسب او بالتبع بتصرف مولی و ملک او در آید بالجمله ازین اقاله ضرورت از نجوم

کتابت بغلام نرسد که مال غلام آخر مال مولی باشد اگر درہم کروند بازچه سود
ہمان آش در کاسه باشد القصه اقاله وقت حیات متصور است نه بعد ممات چون
نوبت اقاله در حیات نرسیده بود و بلاء ناگہانی در گرفت و جان بجان آفرین سپرد
چاره بجز این نیست که بقدر ما ادی با یقاع بیع قائل شوند و بقدر ما ادی آزاد
شمارند البته اگر بیع اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبودی این بیع
بقدر مذکور بحکم بیش نبود مگر ہر که فروع غصب فصول آن را از کتب فقه یاد داشته باشد
در تسلیم این قسم دعاوی چاره بجز اعتراف ندارد نه بینی که جامه کسی اگر بتحریک ہوا در
آوند رنگ رنگریزی بیفتد صاحب آن جامه مالک رنگ بالقیمت شود و ظاہر است که
این التزام تملک بناچاری است و نیز گفته اند که اگر غاصب جامه کسی بغصب آورد و
رنگ کرد صاحب جامه را اختیار است خواہد قیمت جامه ابیض بگیرد یا قیمت رنگ
باو حواله کند و ظاہر است که لزوم این بیع بذمه غاصب بالاضطرار خواہد بود اینہمه
که نوشته ام باعتماد تحریر العزیز نوشته ام اگر نزد حنفیه ہمچنین است که دیت مکاتب
بقدر ما ادی دیت احرار باشد فبہا ورنه آنچه نوشته ام مذہبی دگر باشد الکفران مناسب
آن است که قلم الکنم گر از یکشنبه خبر داده ره بجوابش نمایم از ہمه اولی باشد
عزیز من سیوان استماع این تقریر اعتراف معامله بیع ما بین مکاتب و مولی ضرور است
گو دیگران بسویش ره نموده باشند مگر در صورت تسلیم بیع وجه بقاء ولاء بقاء تحکم
می نماید زیرا که ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود لیکن از انکه تقریر پریشانم بنظر غائر
خواہند دید در اعتاق و کتابت درین باره فرق نخواہند یافت تفصیل این اجمال آنکه
ولاء جزاء آن احسان است که باعطاء تصرفات و اختیارات مولا را او باو کرده است
نه جزاء اخراج از ملک خود که حقیقت اعتاق است چه جزاء او نجات عن النار و عتق روز
قیامت است نه ولاء ورنه ولاء بر اخراج عن الملک اعطاء را لازم آید یا گوئیم در اعتاق ہر دو امر

مقصود باشند جزاء اول عتق من النار باشد و جزاء ثانی ولا و این ہمان ماند که
در جهاد اعلاء کلمة الله مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضه بران لازم آید یا
هر دو مقصود باشند مقصودیت اول خود ظاهر است باقی وجه مقصودیت ثانی این
باشد که اموال مخلوق بهر عبادة بودند چنانچه از تحریرات سابقه روشن شده باشد
چون فی غیر محله بودند استخلاص آن هم ضرور افتاد بهر حال جزاء اول ثواب بهشت و
جزاء ثانی غنیمت مگر چون در کتابت از دو جهت اعتاق اخراج از ملک بعوض است
و اخراج من الید بعوض از عوض اخروی محروم مانند آری عوض ثانی بحال خود باشد

والله اعلم علمه اتم واحکم

تمت

الحمدللہ! مقالات حجۃ الاسلام جلد نمبر ۱۴ مکمل ہوئی۔

حکیمُ الاُمّت تھانوی رحمہ اللہ کی تفسیر بیانُ القرآن
کے متعلق مطبوعہ 4 عظیم شاہکار تحفے
حکیمُ الاُمت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی تفسیر ''بیان القرآن'' کے متعلق آپ کے مزاج شناس اور ذوق آشنا حضرات خلفاء کرام کی درج ذیل مستند... معتمد... معتبر... تیسیر وتسہیل اور تشریح منظر عام پر آچکی ہیں۔
آسان بیانُ القرآن
تفسیر بیان القرآن کی معتبر ومعتمد تسہیل
جسے حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے علوم ومعارف کے صحیح ومستند ترجمان وشارح شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ نے تسہیل فرمایا ہے۔
جو حضرات حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کی مستند تفسیر کے مطالعہ کی تمنا رکھتے ہیں ان کے لیے یہ آسان تفسیر بڑی نعمت ہے۔
خُلاصۂ تفسیر بیانُ القرآن
از مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ
یہ تفسیر بقول حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ درحقیقت ''بیانُ القرآن'' کا خلاصہ مع تسہیل ہے جو کم فرصت والوں کیلئے فہم قرآن کا مستند اور بہترین ذریعہ ہے جسے حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی دیرینہ خواہش پر پہلی مرتبہ تفسیر معارف القرآن سے لے کر شائع کیا جارہا ہے۔ نیز ہر سورہ کے شروع میں شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ کے قلم سے مضامین سورۃ کا تعارف بھی دے دیا گیا ہے۔
مکمل تفسیر بیانُ القرآن
پاکستان میں پہلی مرتبہ کمپیوٹر ایڈیشن
شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں
''بیانُ القرآن کے اب تک جتنے ایڈیشن دیکھے ہیں
ماشاء اللہ یہ ایڈیشن ان سب سے بہتر اور ممتاز ہے''۔
امپورٹڈ پیپر دو جلد خوبصورت بکس میں پیک
مخطوطہ قلمی بیانُ القرآن
آج سے 120 سال قبل
حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنے دست
مبارک سے جو مکمل تفسیر ''بیان القرآن'' لکھی تھی
اس کے اصل مخطوطہ کا عکس ہے جو سلسلہ اشرفیہ
باذوق حضرات کیلئے ایک عظیم تاریخی نعمت
جو ہر حال میں قابل زیارت اور باعث برکت ہے
اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ مُلتان
فون کیجئے گھر بیٹھے تمام دینی کتب رعایتی قیمت پر بذریعہ ڈاک حاصل کرنے کیلئے رابطہ
322-6180738,061-4519240

مقصود باشند جزاء اول عتق من النار باشد و جزاء ثانی دخول جنان ام که
مرجان اعلاء کلمة الله مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضه بدان لازم آید یا
جزو مقصود باشد مقصودیت اول خود ظاہر است باقی وجه مقصودیت ثانی این
باشد که اموال مخلوق بہر عبادة بوده چنانچه از تحریرات سابقه روشن شده باشد
چون آن غیر معبود بوده استخلاص آن ہم ضرور افتاد و بہر حال جزاء اول ثواب بہشت
جزاء ثانی غنیمت که چون در کتابت از وجہت انفاق اخراج از ملک بعوض است
و اقوام من الله بعوض از عرض اخروی محروم اند تا ہی عرض ثانی بحال خود باشد

والله اعلم علمه اتم واحکم

تمت

الحمد للہ! مقالات حجۃ الاسلام جلد نمبر ۱۴ مکمل ہوئی۔

حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کی تفسیر بیان القرآن
کے متعلق مطبوعہ 4 عظیم شاہکار تحفے
حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی تفسیر "بیان القرآن" کے متعلق آپ کے مزاج شناس اور ذوق آشنا حضرات خلفاء کرام کی درج ذیل مستند... معتمد... معتبر... تیسیر و تسہیل اور تشریح منظر عام پر آچکی ہیں۔
آسان بیان القرآن
تفسیر بیان القرآن کی معتبر و معتمد تسہیل
جسے حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے علوم و معارف کے صحیح و مستند ترجمان و شارح شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ نے تسہیل فرمایا ہے۔
جو حضرات حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کی مستند تفسیر کے مطالعہ کی تمنا رکھتے ہیں ان کے لیے یہ آسان تفسیر بڑی نعمت ہے۔
خلاصہ تفسیر بیان القرآن
از مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ
یہ تفسیر بقول حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ در حقیقت "بیان القرآن" کا خلاصہ مع تسہیل ہے جو کم فرصت والوں کیلئے فہم قرآن کا مستند اور بہترین ذریعہ ہے جسے حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی دیرینہ خواہش پر پہلی مرتبہ تفسیر معارف القرآن سے الگ کر شائع کیا جا رہا ہے۔ نیز ہر سورہ کے شروع میں شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ کے قلم سے مضامین سورہ کا تعارف بھی دے دیا گیا ہے۔
مکمل بیان القرآن
تفسیر
شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں
"بیان القرآن کے اب تک جتنے ایڈیشن دیکھے ہیں ماشاء اللہ یہ ایڈیشن ان سب سے بہتر اور ممتاز ہے"۔
امپورٹڈ پیپر دو جلد خوبصورت بکس میں پیک
مخطوطہ
قلمی بیان القرآن
آج سے 120 سال قبل
حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنے دست مبارک سے جو مکمل تفسیر "بیان القرآن" لکھی تھی یہ اس کے اصل مخطوطہ کا عکس ہے جو سلسلہ اشرفیہ اور باذوق حضرات کیلئے ایک عظیم تاریخی نعمت ہے جو ہر حال میں قابل زیارت اور باعث برکت ہے
ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
فون کیجئے گھر بیٹھے تمام دینی کتب رعایتی قیمت پر بذریعہ ڈاک حاصل کرنے کیلئے رابطہ فرمائیں
322-6180738,061-4519240

خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون.... مظاہر علوم سہارن پور..... دارالعلوم کراچی
و دیگر مراکز علم سے حکیم الامت حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے
دستیاب شدہ نادر و نایاب رسائل کی پہلی مرتبہ یکجا اشاعت

مجدد الملت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ

الحمد للہ! عرصہ دراز کی جستجو کے بعد تقریباً 325 رسائل
اس مجموعہ میں شائع کیے جا رہے ہیں۔

زیر سرپرستی

شیخ الاسلام فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ
(نائب رئیس جامعہ دارالعلوم کراچی)

مرتب

قاری محمد اسحاق

ادارہ تالیفات اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان (0322-6180738)